

إضاءات نقدية فی الأدبين العربی و الفارسی

فصلية محكمة، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر

ربيع ۱۳۹۳ ش / آذار ۲۰۱۴ م

ردمد ۶۵۷۳-۲۲۵۱



إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ٢٧ ـ ٩

الألفاظ الفارسية فی آثار الجاحظ

محمدعلی آذرشب*
آذرتاش آذرنوش**
علی أسودی***

الملخص

یعدّ العصر العباسی فترة ذهبية للأدب والعلم فی التاریخ الإسلامی وقد تسربت الثقافة الفارسیة فی المجتمع العباسی وتبلورت ملامحها فی طیّات کتب الأدب وأضابیرها حتی اعتبر البعض ذلک سیطرة الأثر الفارسی ونفوذه الغالب ولکن هل هم مصیبون فيه؟ لقد حاولنا الإجابة عن هذا السؤال ولقد تراءت بین حین وآخر وقد اتسمت الثقافة فی هذا العصر بطابع فارسی واستمدّ المجتمع العباسی فی عصره الأول بعض العناصر الثقافية من الثقافة الفارسیة وتبلور بذلک الأثر الفارسی فی تکوین الثقافة الإسلامية. لقد تواردت الألفاظ الفارسیة ذات دلالات مختلفة لتکشف ظاهرة التفاعل والتمازج الثقافی الذی مهّد الأرضيّة لتشييد صرح الثقافة الإسلامية الراقيّة بما تداخل فيها من الأثر الفارسی.

وقد قمنا بضبط ألفاظ الثقافة العباسيّة مصنّفة فی مجالات الحياة المختلفة، وموثقة فی ضوء نصوص کتب الجاحظ، مع دراسة دلالتها بدقّة فی ضوء معاجم التراث العربی وتأصیل الدخیل من الفارسیة . وتعدّ أعمال الجاحظ من خیر النماذج التطبیقیة للحضور الفارسی فی الثقافة الإسلامیة .

وقد توصّلنا إلی أنّ هذا الأثر الفارسی ینمّ عن ظروف مهّدت الأرضية للتواصل والتفاعل بین الثقافات الوافدة فی العصر العباسی ما نتجت عنه الحضارة الإسلامیة وطلیعة التطور فی جمیع المجالات العلمیة والثقافیة وصوّرنا بذلک جانباً من هذا التواصل.

الکلمات الدلیلیة: الجاحظ، الثقافة الإسلامية، الثقافة الفارسیة، التفاعل، الحضارة.

---

*. أستاذ بجامعة طهران، إیران.
**. أستاذ بجامعة طهران، إیران.
***. طالب مرحلة الدکتوراه بجامعة طهران فرع اللغة العربية وآدابها، إیران. aaswadi@yahoo.com
التنقیح والمراجعة اللغوية: د. مهدی ناصری
تاریخ الوصول: ١٣٩٢/٥/١٢ش تاریخ القبول: ١٣٩٢/١١/٠١ش

المقدمة

لابدّ للقول من أنّ انتشـــار الثقافة الفارسية كانت نتيجة التواصل بين العنصر العربى والفارســى والتفاعل فيما بينهما لتلبية حاجات حضارية وثقافية ولم يكن انفعالاً لكل ما هو فارســى وأخذه دون حاجة ماســة. لقد اتســعت الأقطار الإســلامية وتكاثرت الرحلات واســتوطن العرب مناطق مأهولة بالعجم والعكس بالعكس. فمن الطبيعى أن يحــدث تفاعلٌ حضاريٌ أدّى إلى ازدهــارٍ علميٍ وحضاريٍ وثقافيٍ لم تعهده العرب من قبــل، جعل المؤرخين الكبار كعبدالعزيز الدورى وفاروق فوزى أن يســمّوا هذا العصر بعصر الازدهار والقوة وهذا الأخير قد عنون كتابه باسم عصر القوة والازدهار.

إنّ الدولة العباســيّة كانت تمتدّ من حدود الصين وأواســط الهند شــرقاً إلى المحيط الأطلســى غرباً، ومن المحيــط الهندى والقرن الأفريقى جنوباً إلــى بلاد الترک والخزر والروم والصقالبة شمالاً، وبذلک كانت تضمّ بين جناحيها بلاد السند وخراسان وماوراء النهر وإيران والعراق والجزيرة العربيّة وبلاد الشام ومصر والمغرب. وهى أوطان كثيرة، تعيش فيها منذ القدم شــعوب وأقــوام وجماعات متباينة فى الجنــس واللغة والثقافة، غــير أنّها لم تكد تدخل فى نطــاق الثقافة العربية حتى أخذت عناصرها المختلفة تمتزج بالعنصر العربى امتزاجاً قوياً، فإذا بنا إزاء حضارة تتألّف من أجناس وعناصر مختلفة، فمضت هذه الأجناس تنصهر فى الوعاء العربى حتى غدت كأنها جنس واحد.

«وقد تميّز العصر العباســى باختلاط كبير بين الأمم المفتوحة وامتزاجها فى السكن والمصاهــرة وفى الحياة الاجتماعيــة والمهن والحــرف.. الخ. وكان وراء هذا الامتزاج الدموى بين العناصر والشــعوب والأقــوام المختلفة امتزاج روحــى عن طريق الولاء الذى شرعه الإسلام، والسياسة الحكيمة، التى قامت على التسامح والاحترام المتبادل، فتحول الولاء إلى الكيان الواحد إلى رابطة تشــبه رابطة الدم، فالشخص يكون فارساً أو هندياً أو رومياً أو حبشــياً ويكون عربى الولاء، بل إنّ الرقيق كانوا بمجرد تحريرهم يصبحون موالى لأصحابهم ويُنســبون إلى القبائل العربية مثلهم مثل أبنائها الأصليين.» (الحوفى، لاتا: ٣٤)

ويتابع الحوفى قوله: «وفى هذا الســياق الحضارى والمنــاخ الفكرى المواتى أقبل

الفــرس –مثلاً – على التعرّب إقبالــاً منقطع النظير، فقد أكبّوا على تعلّم العربية إلى أن أتقنوها واتخذوها ســريعاً للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم.» (الحوفی، لاتا: ٣٤) «بحيث لانكاد نتقدّم فی العصر العباســی حتى يصبح جمهور العلماء والكتّاب والشــعراء منهم، فهم يقبلون على دراســة الشريعة الإســلامية ويتألق فيها نجم أبی‌حنيفة وتلاميذه، وهم يقبلون على جمع العربية وتدوين أصولها النحوية على نحو ما هو معروف عن ســيبويه، وهم يقبلون على صناعة الكتابة على نحو ما هو معروف عن ابن المقفع، وهم يقبلون على الشعر بحيث يصبح أعلامه النابهون منهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبی‌نواس.» (خلف، ٢٠٠٨م: ٢٨)

إنّ الثقافة الفارسية شاعت على ألسنة كثيرين فی الحياة اليومية فی العصر العباسی وبســبب ذلک ولأنّها كانت لغة الحضارة الفارســية دخل منها إلى العربية ألفاظ كثيرة، وخاصة ما اتصل بأسماء الأطعمة والأشربة والأدوية والملابس.

«ولم تعــدّ هذه الألفاظ والكلمات غــزواً للعربية، وكثيراً ما كانت تعرّب بحيث تتّفق واللســان العربی، وقد ألّــف العرب فيها مصنّفات كثيرة تمييزاً لهــا وتعريفاً بها. وبذلک اتّســعت العربية بفضل هذا الاحتكاک الثقافی الواســع، وتحوّلت من لغة البدو القديمة إلى لغة حضارية مع المحافظة على مقوّماتها ومكوّناتها الأساســية وأوضاعها وأصولها الاشتقاقية والصرفية والنحوية.» (ضيف، ١٩٩٨م: ٩٢)

لقد زخّرت مؤلفات الجاحظ بالإشراقات الدلالية وكتابات الجاحظ تكشف الستار عن واقع فی العصر العباســی وهو الحضور الواســع والتواجد الغفير للألفاظ الخاصة بالحضارة والثقافة الفارسية فحينما يتحدث الجاحظ عن حوار جرى بين تاجر للدواب وبــين الحجاج يحكی قائلا: «شــريكاننا فی هوازها وشــريكاننا مدينهــا.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ١٦١/١)

ويعلق الدكتور حجازی: «من النص نرى أنّ التاجر اســتخدم كلمة شــريكاننا بدل شركائنا وبذلک لم يتحدث بتركيب مألوف عند الفرس.» (حجازی، ٢٠٠٥م: ٢٤٧)

كما تشــير مصنفات الجاحظ إلى وفرة الألفاظ الفارسية فی البصرة والكوفة حيث يقــول: «ألا تــرى أنّ أهل المدينــة لم تزل فيهم ناس من الفرس فی قــديم الدهر علّقوا

بألفاظ من ألفاظهم ولذلك يسمّون البطيخ الخربز ويسمّون السميط الرُزدَق ويسمّون المسحاة بال.» (الجاحظ، ۲۰۰۲م: ۱۹۱/۱)

وتشتمل هذه الألفاظ على الثقافة المادية والمعنوية ويقول صاحب كتاب ذم أخلاق الكتاب منتقداً الجاحظ في نقل هذه الأمور قائلاً: «وهذه الألفاظ تدور على ألسنة الأكثرية من أفراد المجتمع حتى المثقّفين من الكتاب في هذا العصر كانوا مزهوين بكل ما هو فارسي.» (الجاحظ، ۱۹۸۷م: ٤۳) ولكن هل هذا اختلاب واجتذاب أم حاجة وتفاعل؟

لم يكن لانتشار اللغة الفارسية في المجتمع العباسي أثر سيئ و دور رئيس في تفشي عيوب الكلام واللحن واللكنة بل له تأثيرٌ جليٌ في ازدهار العلم والنضج الفكري وإن لم يكن كذلك لما أشار الجاحظ إلى فصاحة أهل البصرة حيث يروى ردّ ابن‌المناذر على من عيّر أهل البصرة قائلاً: «أمّا ألفاظنا فأحكى ألفاظ القرآن وأكثرها لها موافقة ... قال عزّ وجلّ وجفان كالجوابي وقدور راسيات وأنتم تسمّون القدر برمة وأنتم تسمّون البيت علية إذاً كان فوق البيت ونحن نسمّيها غرفة قال الله: غرف من فوقها غرف.» (الجاحظ، ۲۰۰۲م: ۱/۱۸-۱۹)

«وكانت الثقافة الفارسية الشعبية أبعد تأثيراً في المحيط العربي لهذا العصر، فقد دخل الفُرس في الإسلام واقتبس العرب كثيراً من أساليبهم في المطعم والملبس وبناء القصور وتنظيم إدارة الدولة وترتيب الخدم والحشم، وآداب السلوك بين أيدي الملوك والرؤساء.» (خلف، ۲۰۰۸م: ۳۱)

إنّ هذه الحركة الحضارية الرائعة كانت ذات آثار عظيمة في تاريخ النهضة العلمية والثقافية العربية - الإسلامية، والتي ماكانت لتبلغ هذا الطور المتقدم لولا المناخ الفكري - الاجتماعي والسياسي المؤاتيين ولولا الانفتاحية الحضارية الخصبة، التي غذّت فروع المعرفة الإنسانية المختلفة. ولولم يكن المناخ حضارياً في روحه وجوهره قبل التلاقح مع الثقافات والعلوم العالمية، لما استطاع استيعاب، وتمثّل تلك النزعات والتيارات الفلسفية والفكرية العديدة، وصهرها في بنيته العربية المعروفة بخصائصها ومكوّناتها وملامحها الأهلية، إضافة إلى تطلّعاتها الإنسانية - الاجتماعية الشاملة.

المجالات الدلالية

لقد تنوّعت المجالات التی تترک ملامح الأثر الفارسـی علی الثقافة الإسلامية فی العصر العباسـی حسـب تنوع الحاجات والدوافع التی أدّت إلی استخدامها وقد قمنا بضبط تلک الملامح الدلالية الموجودة فی أعمال الجاحظ. وإليكم تلک المجالات:

الأطعمة والأشربة والحلويات

فـی هذا الإطار نجد أنواع الطبيخ وأدوات الطبخ وأوانيه وما يخصّ الطعام وكذلک الأشربة وأنواعها وأوانيها نشير إليها:

الأطعمة

السكباج

وردت هذه اللفظة فی أماكن كثيرة من كتب الجاحظ ففی البخلاء يحكی «أنّ رجلاً اشـتری بصلـاً بدانق وباذنجان بدانق وقرعة بدانق فـإذا كان أيام الجزر فجزرا بدانق وطبخه كله سـكباجاً.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٢٢) وقال عنه أدی شير «بأنّه مرق يعمل من اللحم والخل ومعرب سـكباً وهو مركب من سـک أی خل وبا.» أی الطعام (أدی شـير، ١٩٩٨م: ٨٥) «وفی معجم استاجينس فسـرت اللفظة نوع من الطعام يعمل من اللحم والطحين الأبيض والجزر.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ٦٨٨)

الشبارقات

ومن الأطعمة الشبارقة «قال ما أدمک قال: الشبارقات والأخيصة والفالوذجات.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٢٠٣) قال الجواليقی عنها: «بأنّه بيشارة الفارسية وهی قطع اللحم.» (الجواليقی، ١٩٦١م: ٢٠٤) وقال عنه الخفاجی: «بأنّه معرب شـفارج وتقول العامة له الفيشارج.» (الخفاجی، ٢٠٠٣م: ١٥٨)

البزماورد

يقول الجاحظ «لم يلبث الفضل أن أتی بصفحة ملآنة من فراخ الزنابير ليتخذ له منها

بزماورد.» (الحيوان، لاتا: ٦/٩١)

ويعلق ابن السكيت بأن أصله زماورد والعامة تقول بزماورد. (ابن السكيت ،١٩٩٢م:ص ١٦٧) ويفسر صاحب القاموس بأنه الطعام الذى يعد من البيض واللحم والمادة من ورد. (الفيروزآبادى، لاتا:ج ٢/٤٧٣) وفى كتب الأدب هو طعام يقال له لقمة القاضى ولقمة الخليفة. (الخفاجى، ٢٠٠٣م: ١٣٩) وفى معجم استاينجس هو حلوى تصنع فى المناسبات أو هو نوع من الشطائر. (استاينجس، ٢٠٠٩م: ١٨٤)

الطباهج

وقد ذكرها الجاحظ «فلم يلبث الخراسانى أن سمع نشيش اللحم فى المقلى وشم الطباهج.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٢٣) جاء فى القاموس «الطباهجة هى اللحم المشرح معرب تابهه والمادة طبهج.» (الفيروزآبادى، لاتا: ٣/٥٦) واعتبر ادى شير «بأنّها معربة تباهة وهو طعام يتخذ من البصل واللحم.» (أدى شير،١٩٨٠م: ١١١)

الكامخ

ذكر الجاحظ فقال: «أتى قاسم التمار منزل ابن أبى‌شهاب وقد تعشى القوم وجلسوا على النبيذ فأتوه بخبز وزيتون وكامخ.» (الجاحظ، لاتا: ٤/١٢)

«ففى المعرب إنّه معرب وهو ما يؤتدم به.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٩٨) وروى ابن‌دريد حكاية أنّها «جاء أعرابى وقدم إليه الكامخ فقال: أيكم كمخ به!.» (المصدر نفسه: ٢٩٩) وفسّر صاحب منهاج البيان بأنّه «طعام من الدقيق والملح واللبن ينشف فى الشمس ثمّ يطرح عليه الأبازير.» (الخفاجى، ٢٠٠٣م: ٢٢٦) والذى يبدو صحيحاً قول أدى شير «أنّه معرب كامه أى مريئ وهنيئ.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ١٥٦)

النيمبرشت

قال عنه الجاحظ: «ومن اللبأ واللبن ومن البيض والنيمبرشت.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٧٧) وفسّرها أدى شير بأنّه ما يشوى نصف شيئ ومركب من نيم أى نصف و برشت أى مشوى (أدى شير، ١٩٨٠م: ١٣٧) ولم يشر معجم آخر على هذه اللفظة.

الخشكار

وقد تحدث عنه الجاحظ «فيقوم الحوارى المتلطخ مقام الخشكار النظيف.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٩٦) «وهو ما بقى فى المخل بعد الانتخال.» (ادى شير، ١٩٨٠م: ٥٥) وأكدّ على فارسيته معجم استاينجس بأنّه «نوع من الدقيق الجيد يعمل منه الخبز اللذيذ أو هو ما يدعى بالخبز الأبيض.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ٤٣٣)

الخشكنان

قال عنه الجاحظ: «وقد عاب ناس من أهل المازج بأمور منها أنّ خشكنانهم من دقيق الشعير وحشوه الذى فيه من الجوز والسكر من دقيق خشكار.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٢٢) والذى يبدو صحيحاً أنّه كان «نوعاً من الكعک يحشى بالجوز والسكر والفستق ويكون على هيئة الهلال.» (دوزى ، لاتا: ١٤٥) ومنه قول الراجز:

يا حبّذا الكعک بلحم مثرود   وخشكنان وسويق مقنود

(الجواليقى، ١٩٦١م: ١٣٤)

الجوزنيج

«وهذه حلوى كانت تحشى الجوز وهو تهريب كوزينه.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ٤٨) وقد ذكره الجاحظ بقوله: «الإيثار بخبز الخشكار على الحوارى والباقلى على الجوزنيج.» (الجاحظ، ٢٠٠١م: ٢٦٦)

الفانيذ "الفانيد"

وهو نوع من الحلوى وقد ذكره الجاحظ فى مجال وصفها كدواء «اشتكيت يوماً صدرى، من سعال كان أصابنى، فأمرنى بالفانيذ السكرى.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٣١) «وهو معرّب فانيد نوع من الحلوى يصنع من دقيق الشعير والسكر الترنجبين.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ٢١)

الأسماک

«ويذكر الجاحظ أسماء فارسية للأسماک منها البرستوج.» (الجاحظ، لاتا: ٢/٢٥٩-

١٠١/٤) كما وردت أسماء أخرى للمأكولات نحو الكعک (الجاحظ، لاتا: ١٨٨) والجردقة وهی معربة گرده (الجاحظ، لاتا: ٢٠١) والفالوذج (الجاحظ، لاتا: ٢٠٣) «والعرب يسمّيه صيرطراطا سمّيت بذلک للاستراط وسرعة البلع.» (ابنقتيبة، ١٩٩٢م: ١٤٣) شاهسفرم (الجاحظ، لاتا: ٣٦٦/٢) باذنجان (الجاحظ، لاتا: ١٢٢) والطبرزد (الجاحظ، لاتا: ٢٧٣/٣؛ الجاحظ، لاتا: ٩٣/٣) «مركب من طبر أی فأس وزد أی مضروب لذلک سمّيت طبرستان باسمها.» (الجواليقی، ١٩٦١م: ٢٨٨؛ الفيروزآبادی، لاتا: ٥٢/٣٣) نشاستج (الجاحظ، لاتا: ٨٢/١؛ الجاحظ، لاتا: ٣١) «وهو معرّب نشاسته.» (أدی شير، ١٩٨٠م: ١٥٣) ماش (الجاحظ، لاتا: ٢٧٣/٣) «وهو نبت معروف يضمد به الأعضاء فيسکن ويضعف الأسنان.» (الدميری، ١٩٩٨م: ١٩٦/٢) لوبيا (الجاحظ، لاتا: ٢٤٨/٣) وهو البرغل المعروف وقد وردت عنها اللوبياء واللوبياج (الجواليقی، لاتا: ٣٠٠) وأبزار (الجاحظ، لاتا: ٧٧) «جمعه أبازير أصله البزر بفتح الباء وسكون الراء وهو الحب والتابل بشكل عام يستخدم فی الطعام.» (الجواليقی، ١٩٩٨م: ١٩) دار صينی (الجاحظ، لاتا: ١٢٢) «وهو تابل معرب دارچين أی شجرة هندية.» (أدی شير، ١٩٨٠م: ٦٠) ترنجبين (الجاحظ، لاتا: ٤٢٣/٥) «وهو معرب "تر" أی رطب و"انگبين" أی العسل وهو العسل الرطب.» (علی اکبر دهخدا، ١٣٧٣ش: مادة ت) الزردج (الجاحظ، لاتا: ٨٢/١) «وهو معرب زرده معناه المصفر» (الخفاجی، ٢٠٠٣م: ١٣٩؛ ادی شير، ١٩٨٠م: ٧٨) والفستق (الجاحظ، لاتا: ٣٦٦/٢) «وهو معرب بسته حمل شجر كالبندق.» (القالی، لاتا: ٥٥٧؛ الفراهيدی، ١٩٨٧م: ٤٨٩/٣) الخربز (الجاحظ، لاتا: ١٩/١) «وهو البطيخ وأهل الحجاز يطلقونه علی البطيخ الأصفر.» (الجواليقی، ١٩٦١م: ١٣٧) وهذا صحيحٌ والنقل (الجاحظ، لاتا: ٢١١) وهو ما يؤكل مع الشراب والطعام.

التمور

وبقوله: «إذا أطعمتهم اليوم البرنی أطعمتهم غدا السكر.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٢٤) قال عنه أدی شير: «بأنّه معرّب برنی والصحيح أنّه معرّب برنيک أی الثمر الجيد.» (أدی شير، ١٩٨٠م: ٢١) «كما يذكر أسماء تمور مسماة بأسماء فارسية منها البرنی

وأصل البرنى بارنيک أى الثمر الجيد.» (التونجى، ٢٠٠٨م: ٦٤) «ويقارنه بمشان الكوفة قائلـاً: «قـد زعم أهل البصرة أنّ مشـان الكوفة قريب من برنـى الكوفة.» (الجاحظ، لاتا: ٤/ ١٣٠)

ويذكر الشهريز "السهريز" «ويبقى تمرهم الشهريز عشرين سنة ثمّ يخلّط بغيره فيجيئ بالدبس الكثير والعذب الحلو والخاثر.» (الجاحظ، لاتا: ٤/ ٢٤٥؛ الجاحظ، لاتا: ١٩٧) «والبعض يسميه الأوتكى.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ١٨٩؛ الخفاجى، ٢٠٠٣م: ١٤٨)

كما يذكر الجيسـران «جاءنا طبق عليه ربط سـكر وجيسـران أسود.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٩٧و١٢٤) وهو معرب كيسران وهو الذوائب. (الفيروزآبادى، لاتا: ٥٥٦/١)

ويذكر نرسـيان ويروى عن رجل قال فيه: «ما شـيئ أطيب من نرسيان كأنّها آذان النوكى عليتها بزبدة.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ٢ /٢٤٤)

الأشربة

الكوشان

وهو عصير العنب فارسـى معرب وقد ذكرها الجاحظ: «هم آدم العميان وجيد فى الكوشان ودواء للكليتين.» (الجاحظ، لاتا: ٢٣٤/١)

الدوشاب

وقد وصفه الجاحظ بأنّه «دسيس من الحرفة وكيد من الشيطان.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ٦٤) وأصله عصير التمر وشرابه وما يعصر من كل فاكهة حلوة.

الدستفشار

قـال عنه الجاحظ: «ابعث إلى بعسـل من عسـل خـلار من النحـل الأبكار من الدستفشار.» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ١٠٣/٢) «ومركب من "دست" و"أفشار" أى المعصور باليد.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ٦٤)

السكنجبين

«قـال الجاحظ يمتدح طعمـه بالماء.» (الجاحظ، لاتـا: ١٤٦٩/٥) «وهو مركب من

"سركه" و"انگبين" أي مزيج الخل والعسل ويراد بها كل شراب حامض وحلو.» (الشرتوني، ٢٠٠٣م: ٥٢٩/١)

الجلّاب

وقد ذكره الجاحظ «وفي الماء أطيب شراب عمل وركب مثل السكنجبين والجلاب والبنفسج.» (الجاحظ، لاتا: ١٤٦/٥) «وهو معرّب گلاب الفارسية أي ماء الورد وفي الطب ماء الورد المغلي بالسكر.» (الجواليقي، ١٩٦١م: ١٠٦)

الأواني والأودات

يذكر الجاحظ كثيراً من الأواني تحمل أسماء فارسية مثل الأسكرجات والجامات والدستج والخوان والبارجين والدبة والهاون.

الجامات والأسكرجات

وقد ذكر الجاحظ «وجاءني بجام لبأ وطبق تمر.» (الجاحظ، لاتا: ١٤٨) وفي موضع آخر «وببقايا ما يفضل من الجامات والأسكرجات.» (الجاحظ، ١٩٩٩م: ١٢٠) «مفردها جام وهو الكوب وإناء من الفضة.» (الفيروزابادي، لاتا: ٥٦١/١؛ أدى شير، ١٩٨٠م: ٤٩) «والأسكرجة وفسرها أدى شير بأنه معرب أسكرة.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ١٠)

الدستج

قال الجاحظ: «شرب الوصل دستج الهجر فاستطلق.» (صناعات القواد، لاتا: ٣٨٣) «وهي آنية تحول باليد ومعرب دستي الفارسية.» (الفيروزآبادي، لاتا: ١٧٨/٢؛ أدى شير، ١٩٨٠م: ٦٣؛ الجواليقي، ١٩٦١م: ٣٥٧)

الدبة

وهي من الأواني التي ذكرها الجاحظ: «فأخذ دبة وجعل فيها حصى واتكأ عليها.» (الجاحظ، لاتا: ١٥٣) «ويذكر أدى شير بأنّه كلمة فارسية أصلها دبا وهو القرع.» (أدى

شیر، ۱۹۸۰م: ٦)

البارجين

«وحـين أكلوا بالبارجـين وقطعوا بالسـكين.» (الجاحظ، لاتـا: ٦٨) «وقد أخطأ الجواليقی فی تفسره بأنّه الخندق إذ لا يرتيط بالسياق.» (الجواليقی، لاتا: ٣٢٢) ولكنّ الحاجـری علّـق عليه صحيحاً بأنّه «معـرّب مأخوذٌ من برجيدن وهـی أداة قريبة من الشوكة الآن.» (الحاجری، ١٩٩٩م: ٣٣٩)

«وهكذا يسرد لنا الجاحظ أسماء أوان عن الحضارة والثقافة الفارسية مثل الخوان.» (الجاحظ، لاتا: ٥٤) «وقد تسمی العرب الربيع الأول خوان.» (القالی، ٢٠٠٤م: ٢٣٤) «ويقـال له خوان ما لم يحضر فيـه الطعام فإذا حضر الطعام هـی المائدة.» (الحريری، ١٩٨٧م: ٢٢) أنابـير (الجاحـظ، لاتا: ٣٨١) «جمع أنبار وهـی الأماكن الخاصة لحفظ المواد الغذائية والصابون والأشنان.» (الجاحظ، لاتا: ٧٨و٦٣)

السكن والعمارة

«لقد توارد فی كتب الجاحظ كثير من الكلمات الخاصة للسكن والعمارة بإشراقات فارسـية علی ألسـنة الناس فی عصر التفاعل الحضاری والثقافی وقد تغير بناء البيت حينئـذ إلی التشـييد بالطين والآجر والجص والأجذاع والسـاج والخشـب والحديد والصناع.» (الجاحظ، ٢٠٠١م: ٤٢)

الجصّ

وهو معرب كج الفارسـية. (الفيروزآبادی، لاتا: ٤٩٦/١) «وأهل الحجاز يسـمونه بالقـص بفتـح القاف.» (الجواليقـی، ١٩٦١م: ٩٥) وقد وردت لفظة جبسـين فی كتب الجاحظ بنفس المعنی.

الآجر

«اختلف فی أنّها فارسية أم آشورية فذهب فرنكل بأنّه آشوری.» (الحديثی، ١٩٤٣م:

٤٤) واعتقد الجواليقى بأنّه فارسى معرب.

اشكنج

وقد أورده الجاحظ «وما كان من اشكنج فهو مجموع للبناء.» (الجاحظ، ۱۹۹۹م: ١٤٣) ولم أجد له معنى فى المعاجم العربية ووقال الأب انستاس بأنّه صغار الآجر تستخدم لملأ الفراغ فى البناء وهو لم يرد فى المعاجم.

دروند

قال عنه الجاحظ: «ربّما جعلت ماءها بالليل دروندالباب.» (الجاحظ، لاتا: ٤٠٨/٣) «وهو مركب من درأى الباب وبند الفارسية أى إغلاق وهو ما يغلق به الباب.» (استاينجس، ۲۰۰۹م: ٣٥٥)

لخيش

«وقد ورد كثيرا فى كتبه.» (الجاحظ، لاتا: ١٠٢و ٢٠٥) «وقد فسر فى الكتب والمعاجم بأنّه الكتان الغليظ.» (الفيروزآبادى، لاتا: ١٥٣/٢؛ ابندريد، ۱۹۸۷م: ۲۳/۳) «ويغلب الظن فى أنّه مروحة مثل شراع السفينة تشدّ بحبل ويعلّق من الجدار ويمدّ ويجذبّ لتوليد الريح فى البيت.» (الحاجرى، ۱۹۹۹م: ٣٥٥)

«وقد وردت أسماء أخرى تخص البناء والعمارة مثل الدهليز.» (الجاحظ، لاتا: ٧٣) والإيوان (الجاحظ، لاتا: ٣٨٩) وكناديج (الجاحظ، لاتا: ٢٤٤/٣) «وهى معربة كنده بضم الكاف خشبة تستخدم للبناء» (أدى شير، ۱۹۸۰م: ١٣٨) وهى مستطيلة (اليسوعى، لاتا: ٢٤٣) والساباط (الجاحظ، لاتا: ٢٩/٣) «وهو معرّب سابه بوش الفارسية أى المظلة والسقيفة بين دارين تحتها طريق.» (أدى شير، ۱۹۸۰م: ٨٤) الشاذروان (الجاحظ، لاتا: ٢٤) «قيل إنّه ستر عظيم يضرب على سرادق السلاطين والوزراء والكبار.» (أدى شير، ۱۹۸۰م: ٩٩) «ويغلب الظن بأنّه نوع من القناطير وعمل هندسى يجمع الماء فى مكان ليتمكن توزيعه بشكل مناسب وإيصاله إلى أماكن مرتفعة.» (الجاحظ والحاجرى: ٢٩٠-٢٩١) والصهريج (الجاح، لاتا: ٣٩١) الخان (الجاح، لاتا: ٤٧/٣) «وهو المكان

الخاص لإقامة المسافرين.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٣٩)

الملابس

إنّ معظم الكلمات الخاصة بالملابس إيرانى الأصل ويجد القارئ أمامه أكداساً من الألفاظ الخاصة للملابس ذات أصل فارسى ندرجها كالتالى:

بِزيون (الجاحظ، لاتا: ٢٩٤/٣) بَرنَكان (الجاحظ، لاتا: ٣٦) والكرباس (الجاح، لاتا: ٥٧/١) «وهو ثوب من القطن الأبيض.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٩٤) تالسان وطيلسان (الجاحظ، لاتا: ٣٤٢/٢) «وهو ثوب يلبس على الكتف ويحيط بالبدن تجافيف.» (الجاحظ، لاتا: ١٠٥) «تجفاف ومعرب تنبناه دى حارس البدن.» (الخفاجى، ٢٠٠٣م: ٥٩) والبازبَكند (الجاحظ، لاتا: ١١٥/١) «وهو معرب بازويند.» (الجاحظ، لاتا: ١١٥/١) الطبرزينات (الجاحظ، لاتا: ١٩/١) تكك (الجاحظ، لاتا: ١١٨/١) «وهى قطع تشدّ بها السراويل.» (أدى شير، ١٩٨٠م: ٣٢٢) والدواويج (الجاحظ، لاتا: ٣٢٢/٥) «وهو معرب دواج والسبج.» (الجاحظ، لاتا: ٨/٥) «وهو كساء أسود.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ١٦٨)

الألعاب والملاهى والمهن

لقد كثرت مؤلفات الجاحظ من ألفاظ تنتمى إلى اللهو والألعاب نردفها كالتالى:

طنبور (الجاحظ، لاتا: ٣٦٦) صولجان (الجاحظ، لاتا: ٧٣) «وهو معرب جوگان والنرد.» (الجاحظ، لاتا: ٣٦) «وهو معرب نردشير اللعبة الإيرانية المنتسبة إلى أردشير الملك الساسانى وجُلاهق.» (الجاحظ، لاتا: ١٩١/٣) «وهو البندق الذى يرمى به وبَنجَكان.» (الجاحظ، لاتا: ١٨/٣) «وأصله بنجكان الفارسية.» (الجواليقى، ١٩٦١م: ٢٣٧) والشطرنج (الجاحظ، لاتا: ٢٦٦) ونيرنجات (الجاحظ، لاتا: ٧٨) وهى لعبة الأخذ بالشيئ تشبه السحر وليست بحقيقة ومعرّب نيرنگ أى الخداع والمكر.

المهن

كما تطرق الجاحظ إلى بعض المهن ذات دلالة فارسية يمكن تلخيصها كالتالى:

الشاکریة

وهی معربة چاکریة. قال الجاحظ: «فإذا جاوز وثب علی عراقیب دواب الشاکریة.» (الجاحظ، لاتا: ۱۳۰/۲) وتعنی الشاکر الأجیر والمستخدم.

الهندسة

«وکان یدعی بحضرة أبی إسحاق علم الحساب والکلام والهندسة واللحون.» (الجاحظ، لاتا: ۱۱۰/۳) وهی معربة "اندازة" عرّبت فصارت هندسة.

ومنها الدهقان (الجاحظ، لاتا: ۲٤٤) وبازیار (الجاحظ، لاتا: ۱۲۰/۲) والبندار (الجاحظ، لاتا: ۲٥٥) «وهو المرسی مأخوذ من "بند" الفارسیة.» (الفیروزابادی، لاتا: ۳۲٦/۱) والقهرمان (الجاحظ، لاتا: ٥٦) «وهو من أمناء الملک.» (ادی شیر، ۱۹۸۰م: ۱۳۰) والدیدبان (الجاحظ، لاتا: ۱۸۹/۳) «ومعناه الرقیب والطلیعة.» (الفیروزابادی، لاتا: ۲/ ۲۳۹؛ الجوالیقی، ۱۹٦۱م: ۱٤۱) والبستانبان (الجاحظ، لاتا: ۸۲/۲) «وهو راعی الحدیقة والفیج.» (الجاحظ، لاتا: ٦۸/۳) «وهو معرب بیک الفارسیة أی الرسول.» (ادی شیر، ۱۹۸۰م: ۱۲۲) والأساکفة (الجاحظ، لاتا: ۷٦/٤) «وتعنی صانعی الأحذیة.» (استاینجس، ۲۰۰۹م: ٤۷) الباضوکی (الجاحظ، لاتا: ٤۷۷/٥) وهو معرب بازرکان (الجاحظ، لاتا: ۱۲۳/۲) والکاجار (الجاحظ، لاتا: ٤٦) ومعناه صانع الأثاث المنزلی. (استاینجس، ۲۰۰۹م: ۱۰۰۰)

النباتات والحیوانات

هناک أسماء کثیرة من النباتات الفارسیة وردت فی کتب الجاحظ وهی کالتالی:

داذی (الجاحظ، لاتا: ۸۲/۱) «وهو معرب دادی حبه شبیه الشعیر والجاورس.» (الجاحظ، لاتا: ٤۲۲/۱) والباذامَک (الجاحظ، لاتا: ٤٥۷/۳) «وهی بذور شجرة علی الشواطئ.» (استاینجس، ۲۰۰۹م: ۱٤۱) والنیلوفر (الجاحظ، لاتا: ۳٦٤/٦) والرُزدَق (الجاحظ، لاتا: ۱۹/۱) «وهو معرب رسته.» (أدی شیر، ۱۹۸۰م: ۷٥) ووالشبوط (الجاحظ، لاتا: ۱۰۰) والسنور (الجاحظ، لاتا: ۳٤۷/٥) الورشان (الجاحظ، لاتا:

۱۳۸/۱) والزرزور(الجاحظ، لاتا: ۲۳۳/۳) والسیمرک (الجاحظ، لاتا: ۱۲۱/۷) «وهو من الطيور الخرافية وهزاردستان.» (الجاحظ، لاتا: ۲۸۹/۵) وهو العندليب والجاموس (الجاحظ، لاتا: ۴۵۹/۵) «وهو معرب گاومیش والکرکدن.» (الجاحظ، لاتا: ۱۱۱/۷) واشــتر کاو بلنک (الجاحظ، لاتا: ۱۴۳/۱) «وهی الزرافة والکوسج.» (الجاحظ، لاتا: ۴۵/۴) «وهو معرب کوســه أی القرش والســلحفاة.» (الجاحظ، لاتا: ۱۴۴/۴) «وهی معرب ســوراخ پای.» (ادی شیر، ۱۹۸۰م: ۹۲) والســمندل (الجاحظ، لاتا: ۱۱۱/۲) «وهی معرب سمندر نوع من الورل.» (ادی شــیر، ۱۹۸۰م: ۹۴) والببر (الجاحظ، لاتا: ۱۱/۶) والأُربیان (الجاحظ، لاتا: ۷۹/۶) «وهو جراد البحر والفَنک.» (الجاحظ، لاتا: ۴۸۸/۵)

العلوم الطبیعیة والأدویة

وتزخر کتابات الجاحظ بمصطلحات للعلوم الطبیعیة وتحتل الألفاظ الفارســیة قسماً ملحوظاً فی هذا المجال تمّ إحصاؤها کما یلی:

الزرنیخ (الجاحظ، لاتا: ۳۳) والآنک (الجاحظ، لاتا: ۲۳) والآنک الرصاص (ادی شــیر، ۱۹۸۰م: ۱۵۳) والتوتیاء (الجاحظ، لاتا: ۱۴۳/۲) والمرقشــیاء (الجاحظ، لاتا: ۱۱۲/۴) وهو نوع من الحجر (استاینجس، ۲۰۰۹م: ۱۲۱۸) والزنجفور (الجاحظ، لاتا: ۸۱/۱) «وهو الرصاص الأحمر والأسرنج.» (الجاحظ، لاتا: ۸۱/۱) ولازورد (الجاحظ، لاتــا: ۸۱/۱) «وهو معرب لاجــورد والمینا.» (الجاحظ، لاتــا: ۳۵۰/۵) «وهو جوهر الزجاج.» (ادی شیر، ۱۹۸۰م: ۱۴۹) مردارسَنک (الجاحظ، لاتا: ۳۰۵/۵) «وهو معرب مردارســنگ.» (ادی شــیر، لاتا: ۱۴۴) الأیارج (الجاحظ، لاتا: ۸۱/۱) «معرّب أیاره أی الدوائ الإلهی.» (الجاحظ، لاتا: ۲۱۷) والموم (الجاحظ، لاتا: ۱۲۱/۵) والبنفســج (الجاحظ، لاتا: ۲۷۳/۳) «معرّب بنفشــه والتریاق.» (الجاحــظ، لاتا: ۱۱۴/۴) «وهو معرّب تریاک والمرهم (الجاحظ، لاتا: ۱۷۵/۲) وهو ما یضمد به الجرح وتستخدم فی الفارسیة الآن.

ألفاظ متفرقة

«كما وردت ألفاظ متفرقة ناجمة عن اللغة الفارسية وثقافتها كطومار.» (الجاحظ، لاتا: ١٧٢) وكاغد (الجاحظ، لاتا: ٧/ ١٣٢) «ومعرّب كاغذ والبَنكامات.» (الجاحظ، لاتا: ٢٩٤/٢) ودوال باى (الجاحظ، لاتا: ٣٧٤) «وهو جنس هندى له أرجل دقيقة طويلة.» (الجاحظ، لاتا: ٣٧٤) والبوش (الجاحظ، لاتا: ٨٢) «وهو فارسى بمعنى الحشد الكبير من الناس وشب كور.» (الجاحظ، لاتا: ٥٥٣/٣) ومعناه الأعشى وروسبيد (الجاحظ، لاتا: ١٤٣/١) «أى ذو وجه أبيض والبانوان.» (الجاحظ، لاتا: ٤٦) «وهو من عند الصوت الناعم.» (استاينجس، ٢٠٠٩م: ١٥٢) وخشى بخُر (الجاحظ، لاتا: ٢٧٤) ومعناه كل طيبا ومعرب عبارة "خوش بخور".

ألفاظ العامة

لقد تردّدت بعض ألفاظ العامة فى كتب الجاحظ نحو الكباب والدرياجة والبربند والبوارى والقيسى وغيرها وكانت الفارسية تفشت إلى حد ما كان يفهمها الأعرابى القادم من البادية يسرّد لنا الجاحظ قصة غلام قادم من بنى أسد ولا يستطيع إفهام أهل المدينة «فلمّا رآنى سكن إلى وسمعته يقول لعن الله بلادا ليس فيها عرب!» (الجاحظ، ٢٠٠٢م: ٦١/٢)

كما تفشت الأمثال الفارسية «ومن أمثال العامة للشئ تتعرفه بغير مؤونة الحجر مجان والعصفور مجان.» (الجاحظ، لاتا: ٤٢٨/٥)

مناطق وخطط

هناك نهر اسمه فيل بانان قال عنه الجاحظ «فى أنهار الفرات نهر يقال له فيل بانان.» (الجاحظ، لاتا: ٢٧/٧) «ومن الأماكن يذكر هزاردر ومنطقة الأساورة.» (الجاحظ، لاتا: ٢٤٠/٥) والأساورة هولاء قوة عسكرية كانت تقاتل فى الأهواز ولما يئسوا من مقاومة العرب عقدوا مع أبى موسى الأشعرى اتفاقاً وانضموا إلى العرب وسكن بعضهم البصرة وسمّيت المنطقة بهم يقول الجاحظ «مررت يوما وأنا أريد منزل

مکی بالأساورة.» (الجاحظ، لاتا: ۵/ ۳٤۰)

ولقد کان للأساورة أثر کبیر علی لغة الذین نشأوا فی کنفهم وکان بذلک لهم تأثیر فی امتزاج العربیة والفارسیة حینئذ.کما یشیر الجاحظ إلی تواجد أناء مرو فی منطقة بالبصرة «وکنت فی منزل ابن أبی کریمة أصله مرو.» (الجاحظ، ۱۹۹۹م: ۲/ ۱۰۷)

کما یشیر الجاحظ إلی تواجد السیابجة و«هم قوة استسلمت للعرب وسکنوا البصرة.» لما بنی فیل مولی زیاد داره وحمامه بالسیابجة، عمل طعاماً لأصحاب زیاد ولما خرجوا من حمامه قال أبو الأسود:

لعمر أبیک ما حمام کسری　　علی الثلثین من حمام فیل

(الجاحظ، لاتا: ۷/ ۸۳-۸٤)

ویذکر الجاحظ أسماء أسر إیرانیة أهمّها آل نوبخت وکان الشعراء والأدباء یفدون إلیهم ومن رجالهم اسماعیل بن نیبخت الذی «کان أبونواس یرتعی علی خوانه کما ترتعی الابل فی الحمض بعد طول الخلة وقال عنه خبز اسماعیل کالوشی إذا شق یرفأ.» (الجاحظ، ۱۹۹۹م: ۷۲) «وکانت لهذه الدور أهمیة فی الثقافة لأنّها کانت تجمع العلماء والأدباء والمتکلمین وکانت تثور فیها النقاشات وتعرض شتی الموضوعات کالکلام والفقه والعقائد والنحو والأدب والغناء والأخبار.» (الجاحظ، لاتا: ۷/ ۷)

النتیجة

إنّ اهتمام الجاحظ بالمجتمع الإسلامی ویطرأ علیه من أحداث وتطورات قد ساعده کثیراً علی استیعاب قضیة هامة وهی اللغة وتطورها فی إطار التطور الاجتماعی الحاصل فی العصر العباسی. فاللغة فی مؤلفاته ذات صلةٍ وثیقةٍ بشرائح الناس وطبقاتهم الاجتماعیة المختلفة وبذلک تسطیع کتبه أن تکون صورة واضحة عن المجتمع حینذاک. فقد أظهر الجاحظ بذلک التمازج الثقافی والحضاری الذی تمثل فی رقی الأدب والمجتمع والحضارة کما یصوّر لنا الجاحظ المجتمع الذی تتفاعل عناصرها من أجل بناء صرح حضارة إسلامیة راقیة ذات نسیج إسلامی موحد أخذ حیاکته من ثقافات مختلفة أهمّها الفارسیة حیث اصطبغت اللغة بملامحها المختلفة بطابع فارسی

في غالبيه شـأنها وتكاثـرت الألفاظ الفارسـية ذات دلالات حضارية وثقافية مختلفة فـي المجتمع العباسـي وتعدّ أعمال الجاحظ خير نموذج في هذا الإطار وقد جسـدت كتبه معالم حضور الثقافة الفارسـية وأثرها في المجتمع الإسـلامي حينذاک بأنّ الثقافة الفارسية كانت مورداً هاماً من روافد الحضارات التي تخدم الرقي الاجتماعي والثقافي والعلمي في وقته.

ولم تكن هذه البصمات من الثقافه الفارسـية أمارة على غلبة الثقافه الفارسـية كما يقال بل تكون بالأرجح دليلاً على التفاعل والتمازج الثقافي الذي اسـتمدّ جذوره من ثقافات مختلفة نتيجة الحاجات الحضاريه الجديدة والتعايش السـليم فيما بين المسلمين وسـدّ الفـراغ الذي كان يمض المجتمـع مضاضة ولم يتأت ذلـک إلّا بعد تكوين مجتمع إسـلامي موحد يشارک جميع أبناءه في رقي شـأنه وترقية مكانته الثقافية والحضارية لتكـون خير أمة أخرجت للناس وشـارک فـي بناء صرح هذه الحضـارة العميقة كل العناصـر الموجـودة فيها من عربي وغـير عربي بوتيرة تجمعهم وهـي الدأب من أجل الإسلام ورفع كلمتها.

وتدلّ وفرة الكلمات الفارسية في مؤلفات الجاحظ على نشوء مجتمع لا يعسر عليه ظاهرة الأخذ والتبادل الثقافي من جميع العناصر الموجودة فيه كما في أعمال الجاحظ صورة واضحة عن مجتمع بلغ ذروة النمو والتطور بذلک التعاطي والتفاعل لتكون وثيقة تاريخية في إمكانية تحقق وحدة إسلامية بين جميع العناصر المتداخلة ولأخذ ذلک مأخذ الاعتبار في معالجة التضاربات والمشـاكل التي يعيشـها المجتمع الإسلامي حالياً إثر فقدان هذه الوحدة والتفاعل الإيجابي والتي من شـأنها أن تعيد للمجتمع الإسلامي نماء وتطوراً عديم النظير شهده التاريخ الإسلامي وترويه لنا كتب الأدب في العصر العباسي الأول ومن ضمنها تراث الجاحظ الأدبي الضخم القيم.

المصادر والمراجع

ابن سيدة، علي بن اسماعيل. (١٩٩٨م). المحكم والمحيط الأعظم. بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن‌دريد، محمد بن حسن. (١٩٨٨م). جمهره اللغة. بيروت: دار العلم للملايين.
ابن‌منظور الأندلسي، محمد بن مكرم. (٢٠٠٠م). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

ابن سكيت، يعقوب بن اسحاق. (١٩٩٢م). إصلاح المنطق. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دارمعارف.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينوری. (١٩٩٢م). أدب الكاتب. القاهرة: المكتبة التجارية.

أدی شير. (١٩٨٠م). الألفاظ الفارسية المعرّبة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للشيوعيين.

أزهری، محمد بن أحمد. (١٩٧٩م). تهذيب اللغة. بيروت: دار العلم الملايين.

آذرنوش، آذرتاش. (١٣٥٤ش). راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی "پيش از اسلام". تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

إستاينجس. ١٩٣٨م. معجم استاينجس. بيروت: طبعة بيروت عن طبعة لندن.

التونجی، محمد. (١٩٩٨م). معجم المعربات الفارسية: منذ بواكير العصر الحاضر. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الجاحظ، عمرو بن بحر. (٢٠٠٢م). البيان والتبيين. حققه الدكتور عبدالسلام محمد هارون. بيروت: دار العلم للملايين.

ـــــــــ. (لاتا). الحيوان. بيروت: دار إحياء التراث العربی.

ـــــــــ. (١٩٦٧م). التاج فی أخلاق الملوك. بغداد: مكتبة الخانجی.

ـــــــــ. (١٩٩٩م). البخلاء. بيروت: دار العلم للملايين.

ـــــــــ. (٢٠٠١م). رسائل الجاحظ. بيروت: دار العلم للملايين.

جواليقی، أبومنصور موهوب بن أحمد. (١٩٦١م). المعرّب فی الكلام الأعجمی. حققه الدكتور أحمد شاكر. القاهرة: دارالكتب المصرية.

الحديثی، خديجة عبدالرزاق. (١٩٣٤م). أبنية الصرف فی كتاب سيبويه. بيروت: دار صادر.

الحوفی، أحمد محمد. (لاتا). تيارات ثقافية بين العرب والفرس. القاهرة: دار النهضة.

الخفاجی، شهاب‌الدين أحمد بن محمد. (٢٠٠٣م). شفاء الغليل فيما فی كلام العرب من الدخيل. العراق: المطبعة الوهبية.

خلف، محمد جراد. (٢٠٠٨م). «التفاعل الحضاری والثقافی فی العصر العباسی». مجلة آفاق التراث. السنة الثالثة. العدد١٣. صص ٢٥-٢٦.

دهخدا، علياكبر. (١٣٧٢ش). موسوعة دهخدا. طهران: منشورات جامعة طهران.

دوزی، رينهارت. (لاتا). المعجم المفصل فی أسماء الألبسة عند العرب. بيروت: مكتبة لبنان.

دميری، زكريا محمد بن تيمور القزوينی. (١٩٩٨م). حياة الحيوان الكبری. بيروت: دار إحياء التراث العربی.

زبيدی، مرتضی. (١٩٨٨م). تاج العروس. بيروت: دار الكتاب العربی.

شرتونی، المعلم رشيد. (١٩٨٨م). أقرب الموارد. بيروت: دار العلم للملايين.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ٤٣ ـ ٢٩

الإلهامات والإشارات القرآنية في القصيدة الثانية من ديوان خاقاني

عباس ماهيار*
عطاءالله كوبال**
فريدون كورەئى***

الملخص

خاقاني (٥٢٠-٥٩٥ق) شاعر فارسي اللسان، معروف، وهو صاحب قصائد فخمة وأشعار عميقة وصعبة ومبهمة، كما يعد أكثر شعراء الأسلوب الأذربيجاني شهرة في القرن السادس. شعره يزخر بالمواضيع العلمية والمصطلحات الدينية، وهو دائرة المعارف في علوم القرآن والحديث. إن التسلط على مختلف أنواع العلوم واستخدامها في شعر هذا الشاعر الكبير وفكره وإبداعه جعل فهم شعره يبدو معقداً ومبهماً، فقد ضمن شعره الكثير من مفاهيم الزهد والأخلاق بالاستفادة من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية، ولا شک في أن الإلمام بالقرآن وتفسيره من مفاتيح حل الكثير من مشكلات أبيات هذا الشاعر. وسنتناول في هذه المقالة سبل توظيف القرآن والمضامين الإلهية في القصيدة الثانية – فقط – من ديوان خاقاني. ومن المؤكد أننا سنذكر في البداية توضيحات عامة عن الشاعر، وارتباطه بالقرآن ونقدم تعريفا للقصيدة الثانية التي مطلعها:

ای پنج نوبه کوفته در دار ملک لا   لا در چهار بالش وحدت کشد تو را

أيها الطارق باب ملک "لا" خمس مرات إن "لا" تقودک إلى مسند التوحيد

الكلمات الدليلية: خاقاني، القرآن، المعراج، الإشارة، التأثير.

---

*. أستاذ بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران.
**. أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران.
***. خريج مرحلة الدكتوراه بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران. Koureeif@yahoo.com
التنقيح والمراجعة اللغوية: د. حسن شوندى
تاريخ الوصول: ١٣٩١/١١/٢٥ش   تاريخ القبول: ١٣٩٢/١٠/٢٠ش

المقدمة

لقد عرف في الثقافة الإسلامية عدد من الشعراء المؤمنين، والناطقين بالحكمة الإلهية حديث: «إن من الشعر لحكمة"وأمراء الكلام، حديث: «الشعراء أمراء الكلام»، وقد جعل الله حسابهم منفصلا عن غيرهم من ناظمي الكلام (الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧) فقد جاء في سورة ياسين المباركة أن الشعر تالٍ للآيات القرآنية وصُرح بالتميز بين الآيات القرآنية والشعر، لأننا لم نعلمه (الرسول) الشعر وهذا غير لائق أيضا، وهذا الكلام ليس إلا نصحا وقرآنا منيرا.(يس:٤٩) ومن النقاط التي يتم فهمها من هذه الآية أن السبب في ظن البعض أن كلام الله شعر يعود إلى ما يتمتع به الشعر من مقام رفيع، وهنا لا يعد الخالق أن عدم كون النبي(محمد) شاعرا بسبب نطقه بالوحي إنقاصا من شأنه. وكما قال العلامة الطباطبائي فإن سر عدم امتلاک الرسول لموهبة الشعر هو كمال بالنسبة إليه وأساس لرفعة درجته ونزاهة ساحته. (ترجمة الميزان، ج١٧: ١٧٠) وقد عُدت ألسنة الشعراء في حديث آخر مفاتيح للكنوز القابعة تحت العرش. إن لله تعالى كنوزا تحت العرش أمسكها عن الأنبياء وأجراها على ألسنة الشعراء. (نفائس الفنون وعرائس العيون، ج١: ١٧١) وقد قال خاقاني في إشارة إلى هذا الحديث نفسه:

هم امارت هم زبان دارم كليد گنج عرش　　　وين دودعوى را دليل است از حديث مصطفى

لدى إمارة ولسان مفتاح كنز العرش وهاتان الدعوتان دليل من حديث المصطفى

لم يكن لأي كتاب تأثيره الكبير على فكر ولسان الشعراء وكتاب الأدب الفارسي كما كان للقرآن ويجب أن نصرح بجرأة أن آيات القرآن وكلماته بالإضافة إلى دورها في غناء معجم الناطقين بالفارسية فإنها كانت دائما قبلتهم من حيث المعنى والمفهوم وخلق المضامين الرفيعة. ومظاهر تأثر الأدب الفارسي الواسعة بالقرآن قابلة للبحث من جوانب مختلفة ولكنها لا تندرج في إطار بحثنا هذا.

ولكن يبقى من أكثر البحوث القابلة للتطبيق جاذبية في الآثار التي خلفها كبار أدبنا هو الاستفادة من القرآن في خلق فنهم. وسنتطرق في هذا البحث المختصر إلى تأثير القرآن على قصيدة واحدة من قصائد خاقاني وهي بعنوان"مشت نمونه خروار"(غيض من فيض) ونأمل أن تسترعي الانتباه. يقول خاقاني نفسه بشأن أثر القرآن الكريم على

شعره:

سخن كه خيمه زند در ضمير خاقانى   طناب او همه حبل الله است از اطناب

- عندما يخيم الكلام على ذهن خاقانى، يتمسك بحبل الله من بين جميع الحبال. (الديوان، القصيدة ٢٣، البيت ١١٩)

نسعى فى هذه المقالة إلى دراسة تأثير القرآن الكريم على شعر خاقانى إذ نبين أنه استعان بشكل عام بالقرآن الكريم فى ديوانه بالشكلين: اللفظى والمعنوى، وكانت استعانته به ترتكز بشكل رئيس على خلق المضامين أو المصادقة على مادة معينة أو التأكيد عليها.

خلفية البحث

لقد انعكس تأثير القرآن على قصائد خاقانى بأشكال مختلفة فى شروح ديوانه أو الكتب المرتبطة بتأثير كلام الله على النصوص الفارسية. ومن بين المؤلفات التى تجدر الإشارة إليها كخلفية للبحث نشير إلى:

١. مقتطفات من تأثير القرآن الكريم على الشعر الفارسى، لسيد عبد الحميد حيرت سجادى.

٢. تأثير القرآن والحديث على الأدب الفارسى، للدكتور على أصغر حلبى.

٣. فى أرض الشمس، للدكتور على محمد مؤذنى.

٤. شرح ديوان خاقانى، لمحمد رضا برزكر خالقى.

٥. تقرير حول صعوبات خاقانى، لمير جلال الدين كزازى.

٦. مالک ملک الكلام، للدكتور عباس ماهيار.

٧. شاعر الصباح، للدكتور سيد ضياء الدين سجادى.

٨. قاموس مفردات وتعابير ديوان خاقانى شروانى، للدكتور سيد ضياء الدين سجادى.

٩. مأدبة العروس القديمة، لمعصومة معدن كن.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن كافة البحوث المذكورة تطرقت إلى الإشارة لنماذج

من تأثر شــعر خاقانى بالقرآن الكريم، لكننا حاولنا فى هذه المقالة أن نشــير إلى كافة الحالات التى تتضمن تأثير القرآن والأحاديث على هذه القصيدة بدقة أكثر.

وهنــا ينبغى التذكير بأن أكثر الشــعراء الفرس الكبار الذين جــاؤوا بعد خاقانى، استعانوا بأسلوبه فى الإشارة إلى الآيات القرآنية واستخدامها نوعا ما ورفعوا من قيمة قصائده وأثبتوا أن خاقانى كان أستاذا رائدا وصاحب طريقة فى الشعر.

بيئة خاقانى؛ حياته وآثاره

هو بديل بن على، المتخلص باســم "خاقانى"، ولد حوالى ٥١٩ أو ٥٢٠ق فى شروان. كان أبوه يعمل نجارا وكانت أمه مسيحية. تربى فى صغره فى ظل رعاية عمه كافى الدين عمر بن عثمان وقد اكتسب من حضوره فى حياته فوائد كثيرة. أصبح أستاذا فى الأدب الفارسى والعربى، والقرآن، والحديث، والفقه، والطب، والنجوم، والفلسفة بالإضافة إلى اكتسابه معلومات ومعارف أخرى. قام بالكثير من الأسفار وكان أهمها سفره إلى العراق والحجاز وزيارة بيت الله. ســجن عدة مرات فى حياته، وقد قابل بالإضافة إلى الخليفة العباســى المستضىء بالله بعض السلاطين السلاجقة وأتابكان أذربيجان وأمراء شروان وكنجه. أمضى القســم الأكبر مــن الثلث الأخير من حياته فى تبريــز وتوفى فى المكان نفســه ســنة ٥٩٥ق. (ماهيار، ٢٠٠٩م: ٢٦-٢٨) ودفن فى مقبرة الشعراء فى تبريز. يعد خاقــانى من المتكلمين المبرزين ومن الممثلين الموفقين للأســلوب الأذربيجانى فى القرن السادس ويعرف شعره بالتكلف وبعد المعنى والمحسنات البديعية المركبة والتصوير المبهم والمضامين المتعددة. وقد كان فكره الخلاق وذاكرته المفعمة وقدرة طبعه الشعرى مضرب حديث بين الناس جميعا. وقد ألبس اســتعارات شــعره، وكناياته، وتلميحاته ومضامينه الغريبة إبهامات وتعقيدات كثيرة. وقد أضفى إلمامه بالعلوم المختلفة واستخدام ذلك فى شعره على كلامه لونا وسمة جعلتاه متمايزا ومختلفا عن بقية الشعراء الناطقين بالفارسية. وقــد قدم الزهد (المأخوذ عن ســنائى) بلغة أكثر فنية، ويظهــر واضحا من خلال آثاره وطبعه الفنى القوى وهمته العاليــة ومعنوياته الخلقية الكبيرة. وقد وصل إلينا بالإضافة إلى ديوان شــعره المتضمن قصائده الرفيعة، والمقطعات، والغزليات، والرباعيات، مثنوى

"تحفـة العراقين" وكلهـا تدل على فضله وقدرتـه الإبداعية والعلمية الشـاملة. (صفا، ١٩٩٢م: ٧٧٦-٧٨٤؛ ماهيار، ٢٠٠٦م: ٨-٢٦)

خاقانى والقرآن

خاقانى شـاعر وحكيم مسـلم يعتقد بأن بريق أنوار الوحى تشـاهد فى آثاره كلها وخاصة فى قصائـده المحكمة البنيان. يصرح قائلا أنه اسـتمد الجوهر الأصلى لتفكيره من القرآن ويشـير بطرق متعددة إلى تأثره بالقرآن. ونلاحظ التضمين، والتلميح، والحل والدرج، والترجمة، والاقتباس، والإشـارة، والاسـتفادة من كلمـات القرآن بكثرة فى أشـعاره. يستفيد خاقانى بشكل كبير من قصص الأنبياء والمواضيع المطروحة فى القرآن ويمكننا القول بجرأة إن أقل نسبة من الشعر الذى لم يستفد من القرآن نلاحظ فى شعره:

سخن كه خيمه زند در ضمير خاقانى   طناب او همه حبل الله است از اطناب

الكلام الذى استقر فى ضمير خاقانى جميع حباله مأخوذة من حبل الله

ومن النقاط القابلة للذكر فيما يخص استفادة خاقانى من كلام الله الاستفادة الغريبة والمعقـدة من قصص وآيات القرآن مما يجعل فهم ذلك التأثر أكثر صعوبة. فمثلا، أحيانا بدل الإشارة إلى الآية يشير إلى سبب نزول الآية، وأحيانا أخرى بدل استخدام إحدى الشـخصيات القرآنية يسـتخدم القصة التى ورد فيه اسم تلك الشخصية. وأحيانا يورد قسـما من تفسـير الآية ويكون المقصود الآية نفسـها، وأحيانا يذكر الموصوف مكان الصفـة كما قد يذكر الخبر مـكان المبتدأ، ولذلك فإن على من يريـد التحقيق فى تأثر خاقانى بالقرآن بالإضافة إلى إلمامه القوى بالقرآن والتفسـير (وخصوصا تفسـير أهل السـنة والجماعة) أن يكون مطلعا على المسائل الأدبية ودقائقها. خاقانى من أصحاب المذهب الشافعى ويجب تحليل اعتقاداته من وجهة نظر الشافعيين. سنقدم فى هذا البحث المختصر دراسة لتأثر خاقانى بالقرآن فى قصيدة واحدة.

التعريف الإجمالى بالقصيدة

عنوان القصيدة الثانية من ديـوان خاقانى "فى التوحيد والموعظة والحكمة ومعراج حضـرة خاتم الرسـل(ص)". نظم خاقانى خمس قصائد فى مدح الرسـول الأكرم وهذا

الشعر هو واحد منها ومطلعه:

ای پنــج نوبه کوفته در دار ملک لا　　　لا در چهار بالش وحدت کشــد ترا

أيها الطارق باب ملک "لا" خمس مرات إن "لا" تجذبک إلى مسند التوحيد.

وقد استفيد فی هذه القصيدة الجميلة من مفاهيم الزهد والمصطلحات الصوفية بإبداع كامل وكذلک فإن الدعوة إلى الوحدة والتوحيد والفناء والاســتفادة من العشق والفقر بالمعنى العرفانی والبعد عن الآمال والشــهوات ومحبة الدنيا والعبور من عالم الماديات عرفت على أنها من مقدمات الدخول إلى ملک السعادة وقد صرح فی منتصف القصيدة بأن البحث عن الصراط والاستقامة يكون فقط فی قبول الخضوع لهداية الرسول الأكرم (ص) ومــن ثم تطرق إلى مدح وثناء الرســول فی منتصف قصة المعراج وأحســن ختم الشعر بالمناجاة والدعاء.

تأثير القرآن فی هذه القصيدة

ازعشق سازبدرقه پس هم به نور عشق　　　از تيــه لا بــه منــزل الا الله اندر آ

اصنع من العشق هاديا ثم بنور العشق أيضا اخرج من تيه "لا" إلى منزل "إلا الله"

ففی هذا البيت إشــارة إلى عبارة "لا إله إلا الله" والتی وردت فی الكثير من آيات القرآن ومنها بداية آيات ٢٢ و ٢٣ من ســورة الحشــر: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذی لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ وبداية آيات ٢٢٥ من ســورة البقرة و ١٨٢ من ســورة آل عمران حيث يقول: ﴿اللَّهُ لا إِلَــهَ إِلاَّ هُوَ الْحَــیُّ الْقَيُّومُ﴾ وكذلک فإن وضع "تيه لا" فی منزل "إلا الله" يعنی اخرج من صحراء الضلال إلى المنزل الذی لا وجود فيه إلا لله.

فيض هزار كوثر وزين ابر يک سرشک　　　برگ هزار طوبی وزين باغ يک گيا

فيــض ألف كوثر مقابــل دمعة من هذا الغيم ورق ألف طوبــی مقابل نبات من هذه الحديقة

فكوثر نبع فی الجنة وهی من الكلمات القرآنية التی جاءت فی القرآن بالاســم نفسه فی مطلع ســورة الكوثر: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَاکَ الْكَوْثَرَ﴾ و"طوبى" أيضا من كلمات القرآن التی ذكرت فی الآية ٢٩ من سورة الرعد: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَــآبٍ﴾ ويعتقد البعض أن طوبى شــجرة فی الجنة ويخصونها بخصائص. والاســتعارات

المستعملة "الغيم" و"الحديقة" مستعار والمستعار منه لها هو "إلا الله" وإذا ما تصورنا أنها تشبيه مضمر فإن "الغيم" و"الحديقة" مشبه به "التوحيد" أو منزل "إلا الله". وقد جعل من كلمات القرآن وسيلة لإيصال المعنى المقصود.

بينى جمال حضرت نور الله آن زمان   كايينه دل تو شود صادق الصفا

سترى جمال حضرة نور الله عندما تصبح مرآة قلبک صافية بصدق.

فى هذا البيت إشارة إلى سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥)

عزلت گزين كه از سر عزلت شناختند   آدم در خلافت وعيسى ره سما

اختر العزلة فبوسيلة العزلة عرف آدم الخلافة وعيسى طريق السماء.

أشير صراحة فى الآية ٣٠ و٣١ من سورة البقرة إلى مقام خليفة الله آدم (ع) وأشير فى الآية ٥٥ من سورة آل عمران و ١٥٨ من سورة النساء إلى معراج عيسى (ع) ورفعه إلى السماء "بل رفعه الله إليه" وكذلک فيه إشارة إلى سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِکُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠)

كر سر يوم يحمى بر عقل خوانده اى   پس پايمال مال مباش از سر هوا

إذا ما قرأت سر "يوم يحمى" على العقل فلا تكن مُداسا للمال بسبب الهوى

وجاء فى الآية ٣٥ من سورة التوبة: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة: ٣٥)

تنگ آمدست زلزلت الارض هين بخوان   بر ماها و قال الانسان ماها

حان وقت زلزلة الأرض فاقرأ وقال الإنسان مالها.

يشير إلى الآيات الأوائل من سورة الزلزال: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا﴾ (الزلزال: ١-٣)

از عافيت مپرس که کس را نداده‌اند   در عاريت سراى جهان عافيت عطا

لا تسأل عن العافية فلم يعطوها لأحد فالعافية فى هذا العالم لم تعط معارة لأحد

هذا البيت يحمل إشـارة إلى الآية ٤ من سورة البلد: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ وقد صرح فى التفسير أن: «الإنسان لا ينال أى نعمة إلا وهى ممزوجة بالمنغصات التى تنغص على الإنسان عيشه والنعمة مقرونة بجرعات الحزن والألم، بالإضافة إلى مصائب الدهـر والحوادث المؤلمة التى تعذب روحه كسـم رعاف.» (الطباطبائى، ١٩٨٤م، ج٢: ٦٧٩) ولذلک فإن هذا العالم ليس مكانا للعافية والراحة.

برپنج فرض عمر برافشان و دان که هست   شش روز آفرينش ازين پنج بانوا

انثر عمرک فى قضاء فرائض الصلوات الخمس واعلم أن انتظام الخلق فى ستة أيام من هذه الصلوات الخمس.

لقد وردت التوصية بأداء الصلاة فى الكثير من آيات القرآن الكريم حيث أشير إلى الصلـوات الخمس وأمر بالالتزام بها: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ (الإسراء: ٧٨)

وقد قال الرسـول الأكرم: «خمس صلوات فى اليوم والليلة.» (كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج١: ٤٨)

وبالإضافـة إلى هذه الآيات يمكن مراجعة الآيـات التالية، هود: ١١٤، طه: ١٣٠، المؤمنون: ٦٦، قاف: ٤١ و ٤٢.

وصرح فى سـبع آيات من القرآن بالخلق فى سـتة أيام ومنها الآية ٥٩ من سـورة الفرقـان ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ وراجع أيضا الآيات ٥٤: الأعراف، ٣: يونس، ٧: هود، ٤: السجدة، ٣٨: القاف، و ٤: الحديد.

آن ب و ت شکن که به تعريف او گرفت   هم قاف و لام رونق و هم کاف و نون بها

واكسر ذاک الصنم، فإنه بفضل إبلاغ الرسول اكتسب التوحيد رونقا.

تحطيم الأصنام يعنى وجود الرسول الأكرم الذى اكتسب الوجود بوحيه قيمة. و"قل" إشـارة إلى آيات القرآن الكريم التى يؤمر فيها الرسـول بالإبـلاغ عن الوحى الإلهى، و"كن" أيضا تحمل إشارة إلى الوجود وعالم الأمر الإلهى والذى بنطقها يصبح أى شيء

يريده الحق كائنا موجـــودا: ﴿وَإِذَا قَضَىَ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) وقد وردت هذه الإشــارة نفســها مع اختلاف بسيط فى كل من الآيات ٤٧: آل عمران، ٤٠: النحل، ٣٥: مريم، ٨٢: ياسين و ٦٨: غافر.

او مالک الرقاب دو گیتی و بر درش   در کهــتری مشــجره آورده انبیــا

الرسول هو سيد المخلوقات فى العالمين وقد صدق الأنبياء كلهم على سيادته بإظهاره لشجرة النسب

ذُكرت فى ســورة آل عمران إشــارة إلى العهد الذى قطعه الله على أنبيائه وأقوامهم للإيمان برسول الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران:٨١)

وأما ما قاله خاقانى عن أن الأنبياء فى حضور الرســول الأكرم (ص) وعند إظهاره (لشجرة نسبه) يعترفون بدنو منزلتهم ففيه إشارة إلى هذه الآية.

هم موسى از دلالت او گشته مصطنع   هم آدم از شــفاعت او بوده مجتبى

موسى أصبح مختارا بفضل هدايته وآدم أصبح مجتبى بفضل شفاعته

ففى البيت إشــارة إلى انتخاب موسى (ع) وبواســطة وجود الرسول الأكرم (ص) المبارک، وفيه إشــارة إلى الآية ٤١ من سورة "طه"حيث صرح تعالى فى خطابه لحضرة موسى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ أما فيما يتعلق بآدم واصطفائه بعد قبول توبته فى المصراع الثانى ففيه إشــارة إلى التفاســير التى ذكرت أن آدم أقسم باسم حضرة الرسول الأكرم (ص) وعفا عنه الله لذلــک. (ماهيار، ٢٠٠٦م: ١٦٣، وكذلک الطبرى، ١٣٣٩ش، ج١: ٥٤)

وقد أشار بعض المفسرين فى تفسيرهم للآية: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ٣٧) إلى شــفاعة رســول الله لحضرة آدم. وكذلک فقد أشار الله تعالى فى عدد من آيات القرآن إلى انتخاب واصطفاء آدم ومنها الآية ٣٣ من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ وقد ورد فى آية أخرى من ســورة طه: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه: ١٢٢)

وبشكل عام فإن موسى بهداية الرسول الأكرم أصبح منتخبا وآدم بفضل شفاعة الرسول الأكرم وصل إلى مقام الاصطفاء واصطفاه الله وتاب عليه وهداه.

نطقش معلمـــی که کند عقل را ادب خلقش مفرحی که دهد روح را شفا

مقال رسول الله معلم يعلم العقل الأدب وأخلاقه دواء يشفي الروح

وهناک إشارة صريحة إلى كلام الرسول الذي ليس وحيا إلهيا في الآيات ۳ و ٤ من ســـورة النجم و وجوده المبارک منزه عن الكلام النابع عن الهوى والهوس: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ وكذلک هناک إشـــارة صريحة إلى خلق الرســـول الجميل واللين في القرآن ومن ذلک الآية ٤ من سورة القلم: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ وكذلـــک الآية ١٥٩ من ســـورة آل عمران: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِـــنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيـــظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْـــتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَـــاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾

وفي بقية الشعر يتطرق خاقاني إلى قصة معراج خاتم الأنبياء ويخلق من هذه الحادثة مضامـــين جميلة. ذكرت قصة المعراج في مطلع ســـورتي الإســـراء والنجم. وكذلک جاء في الروايات: «كان رســـول الله (ص) أحســـن الناس وجها وأحسنهم خلقا.» (الميبدي، ۱۳۳۹ش، ج ۱۰: ۱۸۸)

مريم گشاده روزه و عيسى ببسته نطق کو در ســـخن گشاده سر سفره سخا

فضت مريم صومها عن الكلام وأغلق عيســـى فمه عن الكلام عندما فرش الرسول مائدة الكلام بسخاء.

أشـــير إلى صوم مريم عن الكلام في سورة مريم: ﴿فَكُلِي وَاشْـــرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَـــرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِـــيًّا﴾ (مريم: ٢٦)، وكذلک أشـــير صراحة إلى تكلم عيســـى في المهد في آيات الســـورة نفســـها: ﴿فَأَشَـــارَتْ إِلَيْـــهِ قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً قَـــالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ (مريم: ۲۹)

از آسمان، نخست برون تاخت قدر او هم عرض نطعش آمد و هم سدره متكا

من الســـماء، في البداية خرج بقدره ومنزلته العظيمين وفرش بســـاطه على العرش

وعلى سدرة المنتهى اتكأ.

ورد فى بداية سورة النجم إشارة إلى معراج الرسول إلى السماء والعرش وسدرة المنتهى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النجم: ١٣-١٨)

پس آسمان به گوش خرد گفت شک مکن   كان قدر مصطفى است على العرش استوى

نطقت السماء فى أذن العقل: لا تشك أن قدر المصطفى جعله على العرش استوى.

"استوى على العرش" (الاستيلاء على العرش) من المفاهيم التى ذكرت فى كثير من آيات القرآن الكريم: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)

وخاقانى يعتبر أن هذا الاستواء هو استواء النبى على العرش وهذا ما أشير إليه فى آيات كثيرة منها ٥٤: الأعراف، ١٢٩: التوبة، ٣: يونس، ٢: رعد، ٥٩: الفرقان، ٤: السجدة و ٤: الحديد.

آن شب كه سوى كعبه خلت نهاد روى   ايـن غول دار باديـه را كرد زير پا

فى ليلة المعراج عندما قصد حبيب الله كعبة المحبة وضع عفريت متعلقات الدنيا تحت قدميه.

أشير فى سورة الإسراء إلى حركة النبى ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِى بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

لا تعجبوا اشارت كرده به مرسلين   لا تقنطوا بشارت داده بـه اتقيا

أشار للمرسلين بأن لا تعجبوا وبشر الأتقياء بأن لا تقنطوا.

أشار الشاعر فى المصراع الثانى إلى الآية ٥٣ من سورة الزمر: ﴿قُلْ يَا عِبَادِىَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ﴾

زو باز مانده غاشيه دارش ميان راه   سلطان دهر گفته كه اى خواجه تا كجا؟

فارقه جبرائيل فى منتصف الطريق وقال سلطان الدهر بتعجب: إلى أين يا رسول الله؟

وعند قراءة عبارة "سلطان الدهر" تتبادر إلى أذهاننا الآية ٣٣ من سورة الرحمن: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا

لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ وكذلک فإن المفهوم يذكرنا بالآية ١٦٤ من سورة الصافات: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾

بنوشته هفت چرخ و رسيده به مستقيم　　بگذشته از مسافت و رفته به منتها

طوى الرسول الأفلاک و وصل إلى المستقيم (العرش) عبر المسافات كلها و وصل إلى المنتهى.

وهذا البيت يشير إلى الآيات الأوائل من سورة النجم والآية ١٤ بشكل خاص "عند سدرة المنتهى". والمقصود من "مستقيم" فى البيت العرش الإلهى وقد كانوا يسمونه الفلک المستقيم. وهنا نشير إلى أن البعض يعتقد أن المقصود فى هذه الآية الرسول (ص) والبعض الآخر يعتقد أنه جبرائيل.

در سور سر رسيده و ديده به چشم سر　　خلوت سراى قدمت بى‌چون و چرا

وصل إلى سور السر ورأى بعينه خلوة الله دون كيف ولماذا.

خاقانى معتقد بالرؤية، وقد صرح فى الآيات ١٧ و ١٨ من سورة النجم بأن الرسول لم يخطئ فى أنه رأى آيات الله الكبرى بعينيه: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾

ومعنى هذه الآية أن ما رأته عين الرسول (ص) لم تره على غير صفته الحقيقية ولم ير شيئا لم يكن حقيقيا، بل كان كل ما رآه صحيحا.

گفته نود هزار اشارت به يک نفس　　بشنوده صد هزار اجابت به يک دعا

قيلت تسعة آلاف إشارة فى نفس واحد وأجيبت مئة ألف حاجة بدعاء واحد.

فى هذا البيت أيضا إشارة إلى تلقى الوحى من الله تعالى، والذى ذكر فى الآية ١٠ من سورة النجم: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾

ديده‌كه نقدهاى اولوالعزم ده‌يكى است　　آموخته ز مكتب حق علم كيميا

رأى أن جواهر أولى العزم غير خالصة فتعلم من مكتب الحق علم الكيمياء.

نلاحظ أن هذا البيت بالإضافة للإشارة التى يحملها إلى الوحى المرسل إلى رسول الله، فإنه يحمل إشارة أخرى إلى الرسل من أولى العزم كما ورد فى الآية ٣٥ من سورة الأحقاف: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾

آورده روزنامه دولت در آستين مهرش نهاده سوره و النجم اذا هوى

أحضر معه دفتر الإقبال والسعادة دفتر ختمه سورة "والنجم إذا هوى".

وهذا البيت أيضا يتناول حادثة المعراج فى سورة النجم:

داده قرار هفت زمين را به بازگشت كرده خبر چهار امين را ز ماجرا

عاد الهدوء والاستقرار إلى الأرضين السبع بعودته وأطلع الخلفاء الأربعة على ما حدث.

ذكرت السموات السبع فى عدد من آيات القرآن ولكن نجد إشارة واحدة فقط إلى الأرضين السبع فى الآية ١٢ من سورة الطلاق: ﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾

وقد جاء فى تفسير الميزان: يظهر أن المراد من "مثل"، المثلية العددية، يعنى كما أن السموات سبعة فإن الأرض أيضا سبعة. (الطباطبائى، ١٩٨٤م، ج١٩: ٦٥٦)

اى فيض رحمت تو گنه شوى عاصيان ريزى بريز بر دل خاقانى از صفا

يا فيض الرحمة أنت يا من تغسل ذنوب المذنبين فاسكب قطرة من الصفاء على قلب خاقانى.

والمخاطب فى هذا البيت وبناء على المحور العمودى للكلام هو حضرة الرسول الأكرم (ص). ولكن إذا ما أردنا به أيضا الله تعالى فليس فيه خطأ. ويمكننا الاستناد إلى آيتين قرآنيتين إذا ما اعتبرنا أن المقصود الرسول (ص). أولهما الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ وثانيهما تشير إلى شفاعة الرسول الأكرم (ص) حيث غفر لكثير من المخطئين فى ظل مقام الرسول(ص) وهذا ما ورد فى سورة الضحى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ ومعروف أن هذه الآية من أكثر آيات القرآن الباعثة على الأمل. روى فى ترجمة تفسير الميزان حديث منقول عن حضرة على(ع) أن رسول الله (ص) قال: أشفع لأمتى إلى أن يقول لى الله تعالى هل أنت راض يا محمد؟ فأقول: نعم، أنا راضٍ يا ربى. (الطباطبائى، ١٩٨٤م، ج٢٠: ٧٢٤) وأيضا تشير آية "مقاما محمودا"فى سورة (الإسراء: ٧٩) إلى مقام ومنزلة الرسول (ص).

با نفس مطمئنه قرينش كن آن چنان كاو از ارجعى دهدش هاتف رضا

واجعله قرينا بالنفس المطمئنة إلى أن يأتيه هاتف الرضا قائلا "ارجعی".

وهذا البيت أيضا يحمل إشارة إلى الآيات الأخيرة المعروفة من سورة الفجر.

يشير خاقانی فی البيت ما قبل الأخير من القصيدة إلى عطاء ومغفرة الله اللذين صرح بهما فی الكثير من آيات القرآن الكريم.

پاشنده عطایی و پوشنده خطا   بر فضل تست تکیه امید او از آنک

أتكئ بأملی علی فضلك فأنت المعطی والغفور.

وكما لاحظتم فإنه قد استفيد فی الثمانية والعشرين بيتا من هذه القصيدة المؤلفة من ستة وستين بيتا من آيات القرآن الكريم لإيصال المعنی، يعنی ما يساوی ثلاثة وأربعين فی المئة من الأبيات. وهذه المسألة دليل علی إلمام خاقانی بمفاهيم القرآن واستخدامها الفنی البارع، ويؤكد علی أن الفهم الصحيح لكلام خاقانی لا يتحقق إلا من خلال الاتكاء علی مسائل القرآن الكريم والإلمام بها.

النتيجة

إن رعاية خاقانی للتناسب بين الكلمات فی بناء الشعر وملء سطور صفحات ديوانه بالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز والتلميحات البعيدة وإحاطته بالآيات والروايات القرآنية، قدموه علی أنه واحد من أبرز الوجوه الملمة بفنون البلاغة والمسائل الأدبية، وهذا ما نشاهده فی القصيدة الثانية له. لم يكن خاقانی عالما متبحرا فی علوم القرآن أو محدثا أو مفسرا أو مؤرخا أو حكيما أو طبيبا أو منجما أو عارفا وإنما استفاد من آيات القرآن والأحاديث النبوية وقصص الأنبياء كعالم دين واستطاع أن يقدم مفهوما واحدا بصور وتعبيرات متنوعة، وقد حقق هذا الأمر بمنتهی الحرفية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

آملی، شمس الدين محمد ابن محمود وأبوالحسن شعرانی. ١٣٧٧ق. نفائس الفنون فی عرائس العيون. طهران: إسلامية.

خاقانی، أفضل الدين بديل. ١٩٨٩م. ديوان خاقانی. باهتمام ضياء الدين سجادی. الطبعة الثالثة. طهران: دار زوار.

سنايی أبو المجد مجدود. ١٩٨٠م. حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة. باهتمام محمد تقی مدرس رضوی. طهران: منشورات جامعة طهران.

صفا، ذبيح الله. ١٩٩٢م. تاريخ الأدب فی إيران. الطبعة الثانية عشرة. طهران: دار فردوس للنشر.

الطباطبائی، سيدمحمدحسين. ١٩٨٤م. ترجمة تفسير الميزان. المترجم محمد باقر موسوی همدانی. الطبعة الأولی. طهران: مؤسسة العلامة العلمية والفكرية بالتعاون مع دار رجا وأمير كبير للنشر.

الطبری، محمدبن جرير. ١٣٣٩ش. تفسير الطبری. باهتمام حبيب يغمايی. طهران: منشورات جامعة طهران.

عبدالباقی، محمد فؤاد. ٢٠٠٥م. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. قم: دار نويد إسلام.

ماهيار، عباس. ٢٠٠٦م. سحر بيان خاقانی. الطبعة الأولی. كرج: دار جام كل.

ـــــــ. ٢٠٠٦م. كنز الأسرار (شرح مشكلات خاقانی). الطبعة الأولی. كرج: دار جام كل.

ـــــــ. ٢٠٠٩م. مالک ملک الكلام (شرح قصائد خاقانی). الطبعة الأولی. طهران: دار سخن للنشر.

الميبدی، أبوالفضل رشيدالدّين. ١٣٣٩ش. كشف الأسرار وعُدّة الأبرار. باهتمام علی اصغر حكمت. طهران: منشورات جامعة طهران.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ٦٣ ـ ٤٥

موازنة بين العقل والحسن والحبّ في رسالتي السهروردي والفضولي

زهرا پارسا پور*
خديجة عارفي**

الملخص

تحتلّ مفاهيم كالحب والحسن والعقل مكانة كبيرة في المؤلفات الصوفية "العرفانية". وتعتبر رسالة "في حقيقة العشق" للسهروردي نسيج وحدها في هذا المجال حيث شخّص السهروردي فيها مفاهيم مجردة من مثل الحسن والعشق والعقل وخلق من خلال ذلك قصة صوفية فلسفية وقد تبعه بعده الكثير من الشعراء والكتاب مقلّدين هذا الأثر لينتجوا آثاراً مماثلة ومن جملتها رسالة "الصحة والمرض" للفضولي. وبالنظر إلى وجوه الشبه الموجودة بين الرسالتين فإنّ هذه الدراسة ستتناولهما من حيث استخدامهما لتلك المفاهيم. إنّ الفضولي يرمي من وراء هذه المفاهيم إلى البعد الصوفي "العرفاني" فيها. غير أنّ السهروردي ينظر إلى البعد الفلسفي الكامن فيها. إنّ للعقل مفهومين مختلفين في الرسالتين غير أنّ الحسن والعشق قريبان من بعضهما البعض إلى حدّ كبير في هاتين الرسالتين.

المفردات الدليلية: الصحة والمرض، في حقيقة العشق، الحسن، العشق، العقل.

---

*. أستاذة مساعدة بأكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران.
**. خريجة أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، إيران. Khadijeh_arefi@yahoo.com
التنقيح والمراجعة اللغوية: د. عبدالحميد أحمدي
تاريخ الوصول: ١٣٩٢/٩/١١ش
تاريخ القبول: ١٣٩٣/٤/٣ش

المقدمة

تعدّ مفاهيم الحسن والعشق والعقل من المفاهيم الأساسية فی الأدب الصوفی بحيث تحوّلت إلی أبطال فی القصص الصوفية لتوصل سالک طريق الحق إلی هدفه الحقيقی. وقد ارتبطت هذه العناصر الثلاثة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً حيث لا يمكن تصورها منفصلة إنّ قيمة الإنسان ومعنوياته وسموّه ترتبط بمدی تعلق الحسن به غير أنّ الحسن لا يعرف إلّا بالعشق ولکن الوصول إلی الحسن والعشق يتطلب اجتياز سلالم العقل. إنّ روح الإنسان تجتاز المراحل الجسدية لبلوغ الحسن وحضور العشق مستعينة فی بداية الأمر بالعقل لتبلغ مرحلة معرفة النفس وتسلک طريق الحق بعد ظهور العشق فی ساحة القلب. إنّ رسالة السهروردی المسماة "فی حقيقة العشق" تعدّ من الآثار الفريدة فی نوعها من بين الآثار الصوفية المختلفة التی تناولت هذه المفاهيم حيث قام السهروردی فی هذه الرسالة بتشخيص مفاهيم الحسن والعشق والعقل وخلق عبرها قصة صوفية فلسفية. وقلّده بعده الکثير من الشعراء والکتاب وأنتجوا آثاراً مماثلة لهذه الرسالة يمکن من بينها الإشارة إلی رسالة "الصحة والمرض" للفضولی وعلی الرغم من أنّ قصصاً من مثل رسالة الفضولی «تنتمی إلی المدرسة الصوفية من حيث المضمون وتختلف عن القصة الفلسفية - الصوفية فی مدرسة الإشراق غير أنّها متأثّرة بها من حيث الشکل ...» (بورجوادی، ١٣٨٠ش: ١٤) إنّ رسالتی السهروردی والفضولی متأثرتان بمدرسة الجمال. وبالنظر إلی مسار الفکر لدی الفضولی فی هذه القصة ووجود الشبه بين الرسالتين فإنّ دراسة الحسن والعشق والعقل فيهما ستکون جديرة بالاهتمام وإمعان النظر.

إنّ الحسن والعشق والعقل هی الرکائز الأساسية فی الرسالتين حيث يعالج السهروردی فی رسالته "فی حقيقة العشق" الحقيقة الغيبية للعقل والحسن والعشق. ويطرحها من خلال مضمونها السماوی السامی وتجلّيها فی الوجود الإنسانی. لقد تطرق الفضولی کالمتصوفة الذين سبقوه إلی موضوع ابتعاد الروح أو النفس الناطقة عن العالم العلوی وعن الحقيقة المطلقة وأسرها فی سجن الجسد والعالم المادّی. وقد ظهرت هذه المفاهيم مرة أخری فی رسالته وتجلّت فی قالب قصصی صوفی فعندما يسلک

السالک طریق الحقیقة فإنّ هذه المفاهیم تلعب دوراً کبیراً فی بلوغه السمو الروحی نحو العالم العلوی.

لقد أخذت هذه المفاهیم فی الرسالتین شخصیة إنسانیة حیث إنّها تبادر إلی أعمال إنسانیة. إنّ مفهوم العقل یختلف فی الرسالتین غیر أنّ الحسن والعشق بغض النظر عن الشحنة المعنویة الفلسفیة التی یحملانها فی رسالة السهروردی لکنّهما متقاربان من حیث المفهوم إلی حدّ کبیر حیث إنّ وجود واحد مرتبط بوجود الآخر. إنّ الحسن یتّبعه العشق وإنّ العشق هو الطریق الوحید لبلوغ الحسن الحقیقی.

یستعرض هذا المقال فی البدء ملخصاً من القصتین ثمّ یتناول بالبحث المفاهیم الفلسفیة أو الصوفیة للعقل والعشق والحسن ویدرس دور کل واحدة منها فی الرسالتین بالموازنة بینهما.

رسالة "الصحة والمرض"

تبدأ قصة الصحة والمرض برحلة الروح إلی أرض الجسد وهی قصة صوفیة، تسافر الروح من عالم الجبروت واللاهوت إلی عالم الناسوت وتدخل أرض الجسد وبعد تعرفها علی أرکان الجسد الأصلیة تمتزج بالأمزجة وتنجب ولداً اسمه الصحة وتقوم إلی جانب الصحة والمزاج بالتجول فی أرض الجسد وتسکن فی مدینة القلب بعد اجتیازها الدماغ والکبد وتزیل الخوف والعداوة والحزن من مدینة القلب وتبقی علی المحبة والأمل والفرح. ثمّ یدخل المرض فی الجسد بإرشاد العداوة مع الطعام ویقضی علی توازن الأخلاط ویصیب الجسم بالمرض عند ذلک یأتی العقل لنجدة الروح وینقذ الروح من الحزن والجسم من الأمراض وعند توازن الجسد تسمو الروح وعندما تعبر الروح المراحل الجسدیة یلتحق بها الفرح إلی جانب الحسن وبعد دخول الحسن إلی أرض الجسد تزداد الروح رونقاً وبهاء. ففی البدء تبدأ المحبة بخدمة الروح لتشاهد أوصاف الحسن التی سمعها من العشق وهی القد والوجه والضفائر وخصل الشعر ثم تذهب المحبة إلی العشق وتخبره عن أحوال الروح فیضطرب العشق فی طلب الحسن ویرجع حالاً إلی دیار الجسد حیث یصاحب الروح ویدرک أنّ الروح غافلة عن الحسن

فيسلّم العشق مرآته الصافية إلى الروح إذ لا ذوق للروح لتختار بين الحسن والعشق.

ولكى تبقى صورة الحسن مصونة من الأعداء يوصى العشق أن يسلمها إلى خازن الإدراک حتى ينظر إلى صورة الحسن بواسطة الخيال. لا ترتاح الروح لصورة الخيال وتقوم بالسير المعنوى فى ديار المعشوق وبادية العاشق وذلک بتوجيه من العشق وبهدف الوصول إلى الحسن.

عند ذلک تجتاز الروح المراحل والمنازل المختلفة البالغة الصعوبة لتتخلص من الجسد بشكل كامل وتبلغ المعرفة الحقيقية وتلتحق بعالم الجبروت وعالم اللاهوت وتنطلق من القيود الدنيوية.

رسالة "فى حقيقة العشق"

إنّ أول ما خلقه البارى أطلق عليه اسم العقل وتميز العقل بثلاث صفات: الأولى معرفة الحق والثانية معرفة نفسه والأخرى معرفة من لم يكن فكان. فمن الصفة الأولى ظهر الحسن و من الثانية ظهر العشق ومن الثالثة ظهر الحزن. وعندما خلق الإنسان انتشر صيته فى الملأ الأعلى فركب الحسن مركب الكبرياء ودخل مدينة وجود آدم. فتبعه العشق والحزن فالعشق الذى كان قد أصبح أمير الملائكة أمر الملائكة بالسجود أمام الحسن. وبعد آدم تجلّى الحسن فى وجود يوسف فلم يقبل الحسن لاستغنائه الحزن والعشق إلى محضره فاتجها لتهذيب النفس نحو طريق السلوک وورد كل منهما منزلاً. فذهب الحزن إلى كنعان وعند يعقوب فذهب العشق إلى مصر عند زليخا. فسألته عن ماهيته ومنشائه ومقصده فقام العشق بشرح مدينة النفس وأبواب الحواس الظاهرية والباطنية فعندما سمعت زليخا قصة العشق سلمت وجودها للعشق فأكرمته إلى أن قدم يوسف إلى مصر فطرحت زليخا هذا الأمر على العشق فذهبا معاً لملاقاته.

لقد وصل خبر يوسف إلى كنعان فغلب الشوق يعقوب فاتجه مع أبنائه إلى مصر فوجد فى قصر عزيز مصر يوسف مع زليخا جالسين على عرش الحكم غير أنّ الحزن عندما وجد العشق مع الحسن سجد أمامه ووضع يعقوب وأبناؤه رؤوسهم على الأرض بعد موافقة الحزن.

لقد قام السهروردي في الفصول الأخيرة بوصف الحسن ومعاني العشق وصوره وتحدّث عن الحسن والعشق فيها.

العقل

«إنّ العقل هو الفاصل بين الانسان والحيوان لكنّ المتصوفة والفلاسفة قد وصفوه بأوصاف أخرى ففي العربية تعني كلمة العقل المنع والعقال. ويرى أبو البركات البغدادي أنّ كلمة العقل في اللغة العربية تدلّ على العقل العملي فحسب. إذ تعني كلمة العقال ربط رجلي الناقة ممّا يمنعها من الحركة والجهد. فكلمة العقل وهي ذات أصل مشترك مع العقال تمنع الإنسان من الأعمال التي تقتضيها الشهوات وحب النفس.» (نقلاً عن ديناني، ٢٠٠٦م: ج١/ ٣٢)

يقول الجرجاني في تعريفه عن العقل: «إنّه مأخوذ من عقال الناقة حيث يمنع ذوي العقول من العدول عن الطريق الصحيح ... . وهو الشئ الذي يدرك حقائق الأشياء حيث اعتبر البعض مكانه في الرأس والبعض الآخر يعتقد بوجوده في القلب.» (الجرجاني، ١٩٦٩م: ٥٧-٥٨) «إنّ للعقل في المباحث الفلسفية ساحتين نظرية وعملية. إنّ العقل النظري ينقسم إلى العقل الهيولائي بالملكه وبالعقل الفعّال والمستفاد. ويمرّ العقل العملي الذي هو قوة تمييز الصحيح عن غير الصحيح إلى أربع مراحل هي التخلية والتجلية والتحلية والفنا.» (شيخ الإسلامي، ٢٠٠٤م: ٢١) وفي تعريف أشمل عن العقل يجب القول: «إنّ العقل العملي أو القوة العاملة هي القوة المستمدة من النفس التي تدبّر رغبة واهتمام النفس الناطقة بما دونه أي الجسم إنّ العقل العملي يهتمّ بالأمور الصنعية والأخلاقية ويميز الجيد والسيئ والقبيح والجميل والربح والضرر في الجزئيات.» (داودي، ١٩٧٠م: ٣١٦-٣١٧)

إنّ قصة السهروردي ترتكز على العقل النظري فهو درّة مشرقة وأول شئ خلقه الله تعالى فهو العقل الأول أو العقل الكلي الذي يقال في التعريف به: «جوهر مجرد ذاتاً وفعلاً. والمراد من هذه الجوهرة المجردة التي تدعى العقل هو العقل بمعنى أول ما خلق الله العقل الذي يشكل العالم الماورائي.» (سجادي، ١٩٨٣م: ج٣/ ٣٠٠) «إنّ هذا العقل

من منظور السهروردى يتصف بصفات ثلاث: هى معرفة الحق ومعرفة الذات ومعرفة من لم يكن فكان.» (السهروردى، ١٩٩٣م: ٢٦٨-٢٦٩) «أمّا العقل فى رسالة الفضولى فهو يدلّ على العقل العملى. إنّ تبعات هذا العقل هى الأخلاق الحسنة. فالغزالى قد ربط بين العقل والأخلاق الحسنة أيضاً. ففى رأى الغزالى فإنّ الاتصاف بالأخلاق الحسنة نتيجة لغلبة العقل على الصفات البهيمية.» (الغزالى، ١٩٩٥م: ج١/٢٤) إنّ أوّل خدمة يسديها العقل بمساعدة الأخلاق الحسنة للروح هى تخليص مدينة القلب من الحزن.

ففى هذه القصة نجد أنّ الأمل ساكن فى القلب قبل حضور العقل. فالعقل يقوم بمساعدة السالک عندما تهاجمه أو تهاجم الروح مهالک كالحزن والعداوة والخوف مع أتباعها.

ويقدّم الأمل لإحضار العقل ومساعدة الروح بسبب العلاقة القائمة بينه وبين العقل. فالأمل فى حقيقة الأمر مندوب العقل فالعقل يقوم بمساعدة السالک بناء على طلبه هو. فالعقل الذى يتحدّث عنه الفضولى يبدو أنّه ساكن فى القلب حيث ينقذ القلب من المهالک أولاً ومن ثمّ يعمل على صلاح الجسم.

نلاحظ فى هذه القصة أنّ العقل يعمل كوزير للسالک وطبيب للجسم فالروح التى هى سالک طريق الكمال فى حقيقة الأمر تلجأ إلى العقل عندما يصاب الجسم بالأمراض المختلفة وتسأله عن الحل. إنّ كلام الفضولى حول العقل يذكرنا بفكرة الغزالى. فالغزالى يشبّه الجسم بالمدينة وأعضاءه بالصناع والحرفيين قائلاً: «... إنّ القلب ملک هذه المدينة والعقل وزيره ...» (الغزالى، ١٩٩٥م: ج١/١٩) ويعتبر الغزالى أنّ اتباع ملک القلب للعقل يؤدّى إلى صحة الجسم وهذا ما يحدث فى قصة الفضولى. إنّ غلبة العقل على أطماع الأخلاط الناجمة عن الأهواء النفسانية يؤدّى إلى الاعتدلال ففى الواقع فإنّ العقل يعيد الأخلاط إلى توازنها بتدابيره ويزيل فساد الجسم ويسبب صحّته. ففى القصّتين نجد العقل صاحب شخصيه إنسانية غير أنّ دور العقل فى قصة الفضولى يختلف جذرياً عن دوره فى قصة السهروردى.

ففى رسالة الفضولى نجد أنّ العقل هو قوة تشخيص المصالح والأضرار للجسم ويحمل معنى يعادل الاستدلال وقوة التمييز وهو مطروح فى مرتبة الجسم. ويلعب دور

المنقذ للســالک فی بداية الطريق. فهذا العقل يمهّد للمعرفة الأولية عند الســالک. وبعد ارتقاء الســالک فإنّ حضور العقل ســيکون باهتاً فی القصة إذ إنّ منزلته أقلّ من منزلة العشــق فعندما يأتی العشــق لا نجد حضوراً للعقل. ففی القسم الثانی من القصة نجد أنّ العشق هو الذی أخذ بزمام الروح حيث يقودها نحو الحقيقة المطلقة.

أمّا العقل فی رســالة السهروردی فهو يعادل العقل الأول أو العقل الکلی الذی هو من تقســيمات العقل النظری وله حقيقة ماورائية. فهو أول ما صدر عن واجب الوجود فمنزلته أرفع من منزلة العشق والحسن حيث ظهر الحسن والعشق من صفات العقل أی معرفة الحق ومعرفة الذات.

الحسن

الحســن فی اللغة هو الجمال والجودة يقول الجرجانی فی التعريف بالحســن: «إنّ الحســن هو الشــئ المطابق لطبع الإنسان کالفرح أو الشئ الذی يدلّ علی صفة الکمال کالعلم أو الشئ الممدوح کالعبادات.» (الجرجانی، ١٩٦٩م: ٩١)

وفــی المصطلحات العرفانية فإنّ «الحســن يطلق علی الکمــالات فی ذات واحدة وهــذا مــا لا يوجد إلّا عند الحق تعالــی.» (العراقــی، ١٩٥٥م: ٣٦٣) «إنّ الله تبارک وتعالــی هو مصدر الحســن کلّه کمــا أنّ الجمال والکمال فی العالم المادی شــعاع من الجمــال والکمال الإلهين. فللوصول إلی الکلّ وإلــی الجمال الحقيقی لابدّ من اجتياز الجزئيــات والصور الدنيوية. إنّ أیّ جمال أو کمال فی جميع مراتب الظاهر شــعاع من جمال الله وکماله حيث أشــرق ونال أصحاب المراتب الجمال والکمال به فکل عالم أثر من آثار علمه وکلّما وجد إبصار فهو ثمرة إبصاره. فجميع الصفات صفاته حيث تنزلت من ذروة الکلية والإطــلاق وتجلّت فی حضيض الجزئية والتقيّد لتهتدی أنت من الجزء إلی الکل ومن التقيد إلی الإطلاق.» (الجامی، ١٩٦٣م: ١٢-١٣) إنّ الحسن فی رسالة "فی حقيقة العشق" يعدّ صفة من صفات جوهرة العقل وهو صفة تظهر من معرفة الحق، «إنّ الصفة التی کانت مرتبطة بمعرفة الحق تعالی سببت ظهور الحسن ...» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٦٨) لقد اعتبر الســهروردی أنّ وجود الحســن مقدم علی وجود العشــق إذ

إنّ الحســـن هو الشقيق الأكبر للعشق والحزن وكان موجوداً في العالم العلوي قبل خلق العـــالم وآدم. لقد كان اهل الملكوت يتمنون رؤية الإنســـان بعد خلقه وذيوع هذا الخبر هناك.

غير أنّ الحسن قد اتّجه إلى مدينة وجود الإنسان قبل الجميع راكباً مركب الكبرياء «فوجـــد مكانـــاً بهيجاً ومتنزهاً خلابـــاً فهبط فأخذ آدم كله حيث لم يترک منه شـــيئاً.» (السهروردي، ۱۹۹۳م: ۲۷۰)

إنّ وجود الإنســـان هو الوحيد بين الكائنات والذي يعدّ مظهراًكاملاً للحق ويعكس جميع صفاته، وإذا تطهر وجود الإنســـان من جميع الرذائل ومن غبار المادة فإنّ الجمال ســـيكون أســـاس الروح «فالروح التي تصبح جميلة تشبه الله إذ إنّها مصدر لقسم أفضل وأجمل من الحياة بل هي مصدر الحياة نفسها أي الجمال ...» (فلوطين، ۱۹۸۷م: ۷۷۳)

لقد نفخ الله من روحه في وجود الإنســـان «فإذا ســـويته ونفخت فيه من روحي.» (ص۷۲) أثنى على نفسه بعد خلق الإنسان: ﴿فتبارک الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون: ١٤) إنّ هبوط الحسن على وجود الإنسان واشتماله عليه في حقيقة الأمر مظهر لتجلي الله في وجود الإنســـان وهو إشارة إلى الآية الشريفة: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين: ٤) كما أنّه يشـــير إلى تعلق الروح الالهي بالجسم «كما أنّه دليل على أنّ روح الإنســـان تفيض بأقرب الروحانيـــات أي العقل الأول.» (بورنامداريان، ۲۰۱۱م: ۲۹۳)

إنّ للحســـن عدّة تجلّيات في رسالة الســـهروردي فهو يقصد يوسف بعد آدم فوجود يوســـف مكان جدير بالحســـن فالحســـن يمتزج بيوســـف امتزاجاً لا يبقى بينهما فرق. فالســـهروردي اعتبر وجود يوسف مثالاً من الحســـن الأزلي. ولكي يبلغ السالک هذا الحسن عليه أن يجتاز مراحل لينال جدارة بلوغ الهدف فيوسف يتمتع بالجمال الظاهري والجمـــال الباطني معاً: «فنور جماله الظاهري كان مســـتمداً من نـــور جماله الباطني.» (جامع الســـتين: ۲۱۸، نقلاً عن ستاري، ١٩٩٤م: ۱۳۸) جاء في تفسير كشف الأسرار مـــا يلي: «لقد أعطاه ربّ العزة العلـــم والحكمة والملک والنبوة وأتمّ عليه نعمته وأعطاه الحســـن والضياء والجمال على أكمل وجه. قال المصطفى (ص): أعطي يوســـف شـــطر

الحسن. فکلّ ما للعالمین من الحسن فإنّ نصفه کان عند یوسف فقد قال: لقد رأیته لیلة المعراج کالبدر التام.» (المبیدی، ۱۹۸۲م: ج۵/۱۲)

لقد اعتبر السهروردی وجود یوسف کواسطة لتجلی الحق واعتبره صورة الحسن الکاملة فی هذا العالم. فکما یشیر صاحب کشف الأسرار «فإنّ مشاهدة یوسف کانت عند یعقوب بمثابة مشاهدة الحق فکلّما کان ینظر بعین الرأس إلی یوسف کان ینظر بعین السرّ إلی الحق ...» (المبیدی، ۱۹۸۲م: ج۵/۱۲) وقد کان اختیار یوسف من جانب السهروردی بسبب تفسیر سورة یوسف کما کان نتیجة لذهنه الوقاد. وکأنّه وضع المرایا إلی جانب بعضها البعض لیقیم علاقة وثیقة بین المفاهیم وتجلّیاتها حیث إنّ إنعکاس المفاهیم فی بعضها البعض قد جعل الفصل بینها مستحیلاً.

وبغض النظر عن مسار القصة فإنّ السهروردی قد وصف الحسن فی الفصل التاسع من رسالته وأضفی علیه طابعاً عرفانیاً "صوفیاً": «إعلم أنّ الجمال والکمال من أسماء الحسن لقد ورد فی الخبر إنّ الله تعالی جمیل یحب الجمال وإنّ جمیع الکائنات سواء الروحانیة منها والجسمانیة تنشد الکمال ولن تری أحداً لا یرغب فی الجمال فإذا فکّرت ملیاً وجدت الناس جمیعاً یطلبون الحسن ویسعون لأجله محاولین بلوغه ویصعب الوصول إلی الحسن الذی ینشده الجمیع إذ إنّ الوصول إلیه لا یتسنی إلّا بالعشق والعشق لا یسمح للجمیع أن یبلغوه ولا یسکن فی کل مکان ولا یُقبل علی کل عین ...» (السهروردی، ۱۹۹۳م: ۲۸۴-۲۸۵)

نلاحظ فی رسالة الصحة والمرض أنّ الحسن هو تجلی الحق فی جسم الإنسان وروحه إذ إنّ هذا الحسن هو واسطة بلوغ السالک الحسن الحقیقی والمطلق. ففی القسم الأول من الرسالة فإنّ الفرح وهو ما یلائم الطبع الإنسانی حاضر فی القلب قبل الحسن، ففی هذه المرحلة یأبی الحسن الالتحاق بالروح إذ إنّها أسیرة الجسم وأغراضه. أمّا فی القسم الثانی فإنّ الحسن یرغب فی الروح لأنّها انطلقت من أسر الجسم وظهر شوق الطلب فیها، فبمساعدة الفرح فإنّ الحسن یلتحق بالروح فجأة.

یقول الفضولی فی وصفه لالتحاق الحسن بوجود الإنسان: «لقد أعجب الحسن بدیار الجسد ورغب فی الإقامة فیه فأقام جیش الحسن حوالی الروح هذا الجیش

المكوّن مـن الدلال والغنج والغمز والصدّ و ... فالتحـق البعض بالوجه والآخر بالعين والحاجب.» (الفضولي، دائرة المعارف، الورقة رقم ٧)

إنّ كلامه يذكّرنا بقول السهروردي: «إنّ سلطان الحسن قد امتطى مركب الكبرياء واتّجه نحو مدينة وجود آدم فوجد منزلاً بهيجاً ومتنزهاً خلاباً فهبط وسيطر على آدم كله ولم يترك منه شيئاً.» (السهروردي، ١٩٩٣م: ٢٧٠)

ففي الرسالتين نجد أنّ الحسن أعجبته مدينة وجود الإنسان فأقام فيها واستولى عليها بالكامل وهذا ما يشير إلى كون الإنسان في "أحسن تقويم" ونفخ الله فيه من روحه. يذكر الفضولي أعضاء الجسم وحالاتها لإظهار تجليات الحسن غير أنّ السهروردي لا يشير إلى العناصر الجسدية. فالسهروردي يطرح مسار الحسن وتطوّره وكماله في التجلي في وجود آدم ويوسف. يعتبر الفضولي أنّ الدلال والغنج من جيوش الحسن حيث يمكن اعتباره واحداً مع الحلاوة التي أشار إليها العرفاء "المتصوفة" وساوى أحمد الغزالي بينها وبين دلال المعشوق. فمع التحاق الحسن والحلاوة بالروح «فإنّ الروح ازدادت رونقاً وزادت ممّا كانت عليه، فأينما وقعت أشعتها فإنّها أحرقت كل من ألقت نظرة عليه وأزالت حياته ....» (الفضولي، دائرة المعارف: الورقة رقم ٧)

لقد أشار السهروردي إلى تأثير الحسن وفتنته في وجود آدم عندما سجدت له الملائكة عندما فتح العشق عينيه شاهد أهل الملكوت مصطفين فأقبل إليهم فسلّموا أنفسهم له ... فنظروا إلى أعتاب الحسن ... . فعندما وقعت أعينهم على الحسن سجدوا جميعاً «فسجد الملائكة كلهم أجمعون.» (السهروردي، ١٩٩٣م: ٢٧٠-٢٧١) «وفي قسم آخر عندما يقيم الحسن في وجود يوسف نلاحظ هذه الفتنة والسحر في ثنايا القصة. إنّ فتنة الحسن وسحره يرجعان إلى ما استعاره الحسن من الذات الالهية فهما انعكاسان للنور الحقيقي الذي يأسر القلوب وليس جمال المظهر فحسب. إنّ الروح في رسالة "الصحة والمرض" تنشد الحسن والجمال فمع التحاق الحسن بالروح تتحسن الروح ويمكن أن نجد سبب هذا الحسن في كلام أفلاطون إذ يرى أنّ الحسن حقيقة تؤثر على سائر الحقائق إنّه لا يرى فرقاً بين الحسن والجمال ويعتقد أنّ الحسن لا يحتاج إلى حقيقة بل إنّ الجميع يلتفتون إليه فهو القبلة والغاية. ففي رأي أفلاطون فإنّ الروح الإنسانية

قد شـاهدت في عالم المجردات حقيقة الجمال والحسن المطلق دون أيّ حجاب فعندما تشـاهد في هذه الدنيا الحسن المجازي فإنّها تتذكر ذلك الجمال المطلق الذي شاهدته قبل ذلك فيستولي على حزن الفراق والعشق وتتحوّل إلى طائر في القفص يتمنى الانطلاق والطيران.» (نقلاً عن فروغي، لاتا: ج١/٣١-٣٢)

إنّ الجمـال المجازي مظهر للجمال المطلق وجسر للوصول إلـى الحقيقة والجمال المطلق. نشاهد في هذه الرسالة مثل رسالة في حقيقة العشق أنّه كلّما وجد الحسن فإنّ العشق يتبعه إنّ الجمال والحسن يجعلان العشق مضطرباً وإنّ سحر الحسن يجعل العشق طالباً للروح. إنّ الحسن والعشق لا ينفصلان ويقال: «إنّ الحسن والعشق قد أخذا عهداً على نفسيهما ألّا ينفصلا أبداً.» (الجامي نقلاً عن دانشور، ٢٠٠٩م: ٢٣٣)

إنّ السـالك في الرسـالتين يسلك طريق السير والسـلوك وتهذيب النفس لبلوغ الحسن الحقيقي. وتقوم الرسالتان بشرح القوى النباتية والحيوانية والإنسانية ومتعلقاتها وأدائها.

«ففي رسالة السـهروردي يجب على السـالك أن يتزود بالعشق والرغبة والشوق والجوع "تهذيب النفس" وبسـلاح العلم لينطلق من أسر القوى الظاهرية والباطنية أي من أسر الجسم والمادة ليصل إلى مدينة النفس ويتصل بالشيخ ليوصله إلى مراتب أعلى في هذه المدينة.» (أنظر السهروردي، ١٩٩٣م: ٢٧٥-٢٨١)

أمّا في رسـالة الفضولي فإنّ السـالك ينطلق من العوامل الجسدية بمساعدة العقل والتقوى إنّ الطريق التي يجب على السالك أن يسير فيها لبلوغ الحقيقة والحسن المطلق يشتمل على ملك المعشوق وديار العشق حيث يصف الفضولي هذه المراحل تحت تأثير المتصوفة غير أنّ السهروردي متأثّر بالفلسفة أكثر وإنّ كلامه انعكاس لأفكاره الفلسفية. غـير أنّ الفضولي متأثر في الغالب بالصوفيـة وخاصة بمحبي الجمال منهم. إنّ المراتب العليا ومرتبة الحيرة في قصة الفضولي تعادل عالم اللاهوت والجبروت. إنّ بلوغ الروح مقامها الحقيقي يتمّ عبر الكشـف والشـهود فالمعرفة لديه شـهودية وليست مبنية على الاستدلال.

إنّ الروح في قصة الفضولي عاشـقة ومعشـوقة في وقت واحد فهي عاشـقة للحق

ومعشـوقة للحق أيضاً وإنّ مشاهدة الحسن غير ممكنة إلّا في مرآة عشق العاشق فعلى حدّ قول الغزالي في السوانح:

«إنّـه بهر عين الحسـن بجماله فهـو لا يقدر على إدراک كمال حسـنه إلّا في مرآة العشـق لذا فإنّ من الضروري أن يكون للجمال عاشق ليتمكّن المعشوق من أن يتقوى بحسنه في مرآة العشق وطلب العاشق له.» (الغزالي، ١٩٨٠م: ١٥)

«إنّ الروح تشـاهد جمالها الوجودي وحقيقتهـا أي النور في مرآة العشـق وفي المعتقـدات الغنوصية فإنّ وصف الجمال والنور يعود إلى الروح ففي إحدى الأناشـيد الغنوصية وصف هبوط الروح وأسـرها في العالم المادي على النحو التالي: ظهر جسـم النور فالتف في مسـتقر وجوده ... أهل العالم ليشـاهدوه ... ومن شـدة إشراقه أصابهم مس من الجنون فقاموا ليشـاهدوا له مثيلاً فسجدوا على التراب وأصيبوا بالجنون من كل هـذا الجمال.» (هارفيـد، ٢٠٠٩م: ٤٢٢ نقلاً عن واردي دانائيان، ٢٠٠١م: ١٧٤-١٧٥) «إنّ جمال الروح قد أشـرق على الجسم وتجلّى في أجزاء الجسم المختلفة وزاده لطفاً فكما ورد في رسـالة العشـق والعقل لنجم الدين الرازي فإنّ الروح قد التحقت بالجسـم الإنسـاني بأمر من الله وتكوّن هذا الجسم يتمتّع بأحسن تركيب بفضل التدبير الإلهي فإنّ كل موضع من المواضع الظاهرية أو الباطنية في الجسـم ومظهره المادي في الإنسان بمثابة خليفة للروح حيث يعكسان صفات هذا الجوهر القدسي كمرآة للذات.» (الرازي، ١٩٦٦م: ٥٠)إنّ الجمال الجسـدي والعبور منه بقيادة العشـق يقودان الروح إلى مراتب عليا من الجمال الحال حقيقة الحياة المطلقة التي تتعطش الذات الإنسـانية لبلوغها وتشتاق إليها.

العشق

إنّ الغاية التي يرمي إليها السـالک هي نيل العشـق الحقيقي فالعشـق يلعب دوراً كبـيراً في توجيه السـالک فالوصول إلـى المعرفة الحقيقية أمر مسـتحيل لولا حضور العشق وتوجيهه فقد اعتبر بعض المتصوفة أنّ العشق هو المرتبة السابقة من الحب وذكر في التعريف به: «ثمّ يمرّ بالدرجة السـابعة وهي العشـق فالعشق هو المحبة التي تجاوزت

الحدود وقد اشتقّت لفظة العشق من العشقة وهی نبات تلتف حول سائر النباتات وتتسبب فی جفافها فإذا بلغ العشق مرحلة الكمال أصاب القوی كلّها بالشلل ومنع منافع الحواس ومنع الطبع من الطعام وجعل العاشق يملّ الناس ويسأم غير الحبيب فهو يسلبه كلّ المفاهيم فإمّا الجنون وإمّا المرض. وقد يبقی حياً وقد يهلک.» (رجائی، ٢٠٠٧م: ٣٤٧) إنّ العشق يخلّص العاشق من جميع الأغيار ليبلغ مرحلة الاتحاد يقول ابن الدباغ فی وصف العشق:

«إعلم ان العشق آخر درجات المحبة وتجاوزها للحدود فهو يشمل سائر مقامات الحب كالشوق والوجد والانجذاب والحيرة والفناء. ولاشک فی أن مفهوم العشق هو توحد ذات المحبوب مع ذات المحبّ بالاتحاد العقلی مما يجعل المحب غافلاً عن إحساسه الكلی حيث يغفل عنه بلقاء المحبوب وعن ذاته بذات المحبوب.» (ابن الدباغ، ٢٠٠٠م: ١١٣) إنّ العشق فی رسالة السهروردی يعتبر إحدی صفات العقل «إنّ من الصفة التی كانت متعلقة بمعرفة الذات ظهر العشق.» (السهروردی، ٢٠٠٩م: ج٣١٨/٣)«فمن أسمائه الودّ ففی هذه الرسالة اعتبر العشق معادلاً للنفس الأولی أو النفس الكلية.» (بورنامداريان، ٢٠١١م: ٢٩٠) ويبدو أنّ اعتبار العشق نتيجة لمعرفة العقل من إبداعات السهروردی نفسه. فالنعريفات التی ذكرها السهروردی عن العشق بالإضافة إلی أبعادها الفلسفية فإنّ لها خلفية عرفانية "صوفية". إنّ سبب هبوط العشق من دياره أی الملكوت هو خلق آدم إذ بعد خلقه نزل الحسن إلی الأرض للقيادة فتبعه العشق.إنّ العشق فی رسالة السهروردی ملازم للحسن ومشتاق له. فأينما اتّجه الحسن اتّجه العشق معه فالعشق يقوم بالتهذيب إلی جانب الحزن للوصول إلی الحسن فيتّجه كلّ منهما إلی بلاد لبلوغ الحسن.

«إنّ للعشق معنی غيبياً كالحسن فهو هبط من العالم العلوی مع الحسن والحزن وتمثّل كلّ واحد منها فی وجود زليخا ويوسف ويعقوب فهذه العناصر الثلاثة "العشق والحسن والحزن" موجودة فی قصة السهروردی من البداية وحتی النهاية. إنّ العشق متجول فهو يقيم كل يوم فی مكان فأرضه عالم الروح وعالم المثال.» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٧٥) «فالعشق هو الشيخ وهو الدليل. ففی هذه الرسالة نری العشق موجّهاً لزليخا التی تعدّ

کالسالک فهو یقوم بشرح قصة حیاته ومن خلالها یبیّن مسار الحرکة والسلوک لزلیخا. إنّ لقاء زلیخا بالعشـــق شبیه بلقاء السالک أو صاحب الواقعة مع العقل والملک الموجِّه فی النماذج السابقة. ویظهر جلیاً أنّ العشق هنا یتحدّث إلی زلیخا باعتباره ملک العقل الــذی ظهر نتیجة تعقل العقل الأول فلیس المقصود هنا العقل العاشــر أو العقل الفعال غیر أنّه علی کل حال ملک من عالم الملائکة أو عالم الأنوار.» (بورنامداریان، ١٩٨٥م: ٢٦٨-٢٦٩)

ویری السهروردی أنّ العشق غایة المحبة «فإذا بلغت المحبة غایتها أطلق علیها اسم العشق ... فالعشق أخصّ من المحبة ...» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٨٦) أمّا الفضولی فقبل أن یتحدث فی رسالته عن العشق فإنّه یشیر إلی حضور المحبة فی القلب. فالعشق مرتبة أعلی من المحبة. لم یشر الفضولی إلی مصدر العشق غیر أنّ ما یفهم من سیاق کلامه فی القصة هو أنّ العشــق یأتی فی مرتبة أعلی من الجسد والمادة وعلی السالک أن ینطلق من المرحلة الجســدیة لیشرق جوهر العشق فی وجوده. فالعشق فی هذه الرسالة یلازم الحســن ویشــتاق إلیه ولا یدخل مکاناً لا یوجد فیه الحســن فالعشق فی غنی ومادام الســالک محبّاً للدنیا غافلاً عن الحســن فإنّه لا یلتحق به ولا یساعده «إنّ الروح محبّة للدنیا وغافلة عن العشــق وخالیة من الحســن إنّنی لن أدخل مکانــاً کهذا فأینما کان الحســن کنت هناک.» (الفضولی دائرة المعارف: الورقة رقم ٤) ویظهر العشق فی قصة الفضولی کشــیخ ســائح وتســلم الروح زمامها الیه أمّا فی قصة السهروردی فالعشق یوصل زلیخا إلی یوســف کما أنّ العشق هو الذی یوصل السالک إلی الحسن والجمال فی قصة الفضولی أیضاً.

ففی رسالة الفضولی نجد السالک بعد اجتیاز العقبات الجسدیة یبلغ المرحلة الثانیة من المعرفة وفی هذه المرحلة ذاتها نجد العشــق قد التحق بالسالک لیواجهه إلی الغایة. إنّ الســالک فی غایة الشوق إلی الحسن ممّا یجعله خاضعاً أمام العشق فالعشق یأخذه أینما أراد لیبلغ أخیراً مرتبة الشهود کما یقول ابن الدباغ:

«فإنّ الجمال الجزئی لیس إلاّ إشــراق نور النفس الناطقة علی وجه الطبع الجمیل المعتدل لذلک فإنّ النفوس الســلیمة تستأنس بالجمال وتنجذب نحو اللطافة الموجودة

فيها حيث إنّها تستسلم للعشق بكلّ خضوع.» (ابن الدباغ، ٢٠٠٠م: ٢٥-٢٦)

«إنّ العشــق يسبّب في رسالة الفضولي ولادة جديدة للروح حسب رسالة الفضولي ففي رأي المتصوفة فإنّ الإنســان يتولّد مرتين ففي المرة الأولى يولد الإنســان بجسده وهذا مشــترك بينه وبين الحيوانات وفي المرة الثانية يولد الإنسان ولادة معنوية تخلّص الإنســان من هذا العالم فهذه الولادة تبدأ بالوعي والعشق. فالإنسان في ولادته الثانية يبلــغ التجريد المطلــق ويكون أفضل من جميــع الكائنات.» (زمانــي، ٢٠٠٣م: ١٩٠؛ ابراهيمــي دينانــي، ٢٠٠٦م: ج٢/ ٢٤٨-٢٤٩) إنّ كلام المتصوفة هذا مأخوذ من كلام عيســى عليه السلام: «لن يلج ملكوت الســموات من لم يولد مرتين.» (فروزانفر، لاتا: ٩٦) ففي الولادة الثانية يجتاز الإنسان جميع العلل ليدخل في اللامكان.

إنّ الروح تبلغ بتوجيه العشــق المصدر الأصلي وإنّ الطريق التي تســير فيها الروح في ولادتها الثانية ليســت الطريق التي يمكن السير فيها بالجسد بل لابدّ من السير فيها بالقلب إنّ الروح في حالة الحيرة وتســلم زمامها للعشــق. إنّ ســلوك الروح بواسطة العشق مبني على الذوق والجذب وإنّ السالك قادر على طيّ الطريق المعنوي عبر هذه الطريقة فقط.

إنّ العشــق في هاتين الرسالتين متأثر بمعتقدات الصوفية المحبين للجمال. ففي رأيهم «إنّ العشق الأول وليد الجمال ويحمل معه حرارة وقوة تحركان جميع كائنات العالم وإنّ جميع حركات الحياة تنبع من قوة العشــق.» (افراســياب پور، ٢٠٠١م: ٧٥) إنّ العشق يخلّص السالك من الأنانية ويزيل الحجب الصورية والمعنوية «ففي البداية كان الصوت والصراع والأنين لأنّ العشق لم يستول بعد على جميع ولاية الوجود فإذا بلغ الأمر غايته فإنّ الحديث ينتقل إلى البقية ليتحول الأنين إلى النظر والهزال إذ إنّ القذارة تتحوّل إلى الطهارة.» (الغزالي، ١٩٨٠م: ٢٣٠)

عندما تنظر الروح إلى نفســها في مرآة الصفا ترى وجهاً شــاحباً وجســداً ضعيفاً وعندما تســأل العشق عن السبب تقول له إنّهما وجهان للعشق ففي المرة الأولى عندما تنظر إلى نفســها تكون في حالة الغفلة ولا تعرفها فبعد الجهد وطي الطريق تنال معرفة حقيقة نفســها. إنّ هذه المرحلة إشــارة إلــى الفكرة العرفانية "الصوفيــة" التي ترى أنّ

السالک فی البداية يعشق الظاهر وعندما يفقد الظاهر جماله يعرف أنّ الجمال الحقيقی أبعد من الظاهر. يقول عن ذلک جلالالدين المولوی:

«لكون هذا الحسن مطلياً بالذهب فإنّ ظاهره كان نوراً وباطنه كان دخاناً أسود، فعندما يذهب النور ويظهر الدخان فإنّ العشق المجازی ينتهی عند ذلک يعود إلى أصله ويبقى الجسم سيئاتنا مفتضحا.» (المولوی، ١٩٩٦م: ج٦/٩٧٢-٩٧٤) «لقد ورد فی الفصل التاسع من قصة السهروردی أنّ العشق عندما يدخل مكاناً يقوم فی البداية بتخلية المكان لتستقر غمال الحواس الظاهرية والباطنية فی أماكنها لتبقى فی صون من أذى جنود العشق وليبقى الدماغ بعيداً عن الخلل. ثمّ يقول: «عند ذلک على العشق أن يتجوّل حول البيت وينظر إلى جميع أرجائه. ثمّ ينزل فی حجرة القلب ويدمّر بعضها ويصلّح بعضها وينشغل بذلک عدّة أيّام وبعد ذلک يقصد أعتاب الحسن وعندما يتبيّن أنّ العشق هو الذی يوصل الطالب إلى المطلوب عليه أن يجتهد ليصبح مستعداً لمعرفة العشق ومنازل العاشقين ومراتبهم ثمّ عليه أن يسلّم نفسه للعشق ليرى منه العجائب.» (السهروردی، ١٩٩٣م: ٢٨٥)

ونلاحظ فی قصة الفضولی أنّ للعشق نفس المنزلة فالروح تسلّم نفسها للعشق والعشق يرافق الروح وتجتاز المراحل المختلفة وعند عودة الروح إلى ديار الجسد تشاهد الروح أنّ جيش الحواس قد انهزم ولم يبق للطبائع نظام وأصاب ديار الجسد تزلزل كبير. إنّ هذه المرحلة هی مرحلة انطلاق الروح من التعلقات والحواس المادية إنّ بلوغ هذه المرحلة مقدمة لبلوغ المطلوب الحقيقی. إنّ العشق يوجّه الروح حتى آخر مرحلة وهو الذی يسبب وصول الروح إلى الحقيقة المطلقة. عندما يدرک السالک حقيقة العشق ويبلغ العشق فی وجوده مرحلة الكمال فإنّ العاشق والمعشوق يتّحدان وكما يقول الغزالی: «إنّ قوة كمال العشق من الاتّحاد ولا تسعه تفاصيل العاشق والمعشوق.» (الغزالی، ١٩٨٠م: ٨)

إنّ الفضولی متأثر بالسهروردی من حيث المعنى فی استخدام المحبة والعشق ففی قصة الفضولی يعدّ العشق غاية المحبة.

كما أنّ المعرفة والمحبة أساسان لسلّم واحد. غير أنّ المعرفة الحقيقية تأتی عندما يعبر

السالک وديان العشق بعد الإصابة به.

النتيجة

إنّ العقل والحسن والعشق من المفاهيم العرفانية "الصوفية" السامية وقد ظهرت في رسالتي الفضولي والسهروردي. ففي رسالة السهروردي امتزجت هذه المفاهيم بأفكاره الفلسفية غير أنّ الفضولي متأثّر بالأفكار الصوفية أكثر. إنّ العقل الذي يصفه السهروردي هو العقل الأول والمخلوق الأول أمّا العقل الذي نراه في قصة الفضولي فهو العقل العملي. لقد اعتبر السهروردي الحسن والعشق حقيقتين غيبيتين ومن صفات العقل الأول ونرى في رسالة الفضولي أنّ الحسن والعشق مفهومان مستقلان عن العقل. وبغض النظر عن الأبعاد الفلسفية للحسن عند السهروردي فإنّه في الرسالتين من تجلّيات الجمال الإلهي في وجود آدم (ع) إنّ هذا الحسن يسبّب ولادة العشق وأينما يدخل نجد العشق مشتاقاً له وراغباً فيه. إنّ العشق في الرسالتين متأثّر بمعتقدات المتصوفة المحبين للجمال. إنّ الفضولي متأثّر بكلام السهروردي من حيث المعنى في استخدام مفهومي المحبة والعشق ففي قصة الفضولي نرى أنّ غاية المحبة هي العشق. فالعشق كالشيخ والمرشد وإنّ الطريق الوحيد لبلوغ الحسن هو العشق. إنّ العشق نتيجة المعرفة والمحبة. إنّ العشق في رسالة الفضولي حسب رأي المتصوفة هو العشق الحقيقي الذي يرشد السالک إلى الحقيقة المطلقة والجمال الإلهي ويوصله إليه. وعندما يبلغ السالک الحقيقة الأصلية فإنّ الحسن والعشق يتّحدان في وجود السالک لينال مرتبة الاتحاد والوحدة.

المصادر والمراجع

ابراهيمی دينانی، غلامحسين. (٢٠٠٦م). دفتر عقل وآيت عشق. ج٣. ط٢. طهران: طرح نو.

ابندبّاغ، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠٠٠م). عشق اسطرلاب اسرار خداست "مشارق القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب". تحقيق: ترجمه قاسم انصاری. طهران: طهوری.

افراسياپور، علياكبر. (٢٠٠١م). زيبايی‌پرستی در عرفان اسلامی. طهران: طهوری.

پورجوادی، نصرالله. (٢٠٠١م). «سهروردی وتأثير آن در ادبيات فارسی». نشر دانش. السنة ١٨. العدد٢.

پورنامداريان، تقي. (١٩٨٥م). رمز و داستانهای رمزيدر ادب فارسی "تحليلی از داستانهای عرفانی فلسفی ابنسينا و سهروردی". ط٤. طهران: شركت انتشارات علمی و فرهنگی.

ـــــــ. (٢٠١١م). عقل سرخ: شرح و تأويل داستانهای رمزی سهروردی. ط٢. طهران: انتشارات سخن.

جامي، نورالدين عبدالرحمان. (١٩٦٣م). لوايح. لامک: مكتبة فروغي.

جرجاني، عليبن محمد شريف. (١٩٦٩م). كتاب التعريفات. لبنان: مكتبة لبنان.

دانشور، سيمين. (٢٠٠٩م). علم الجمال و جمال در ادب فارسی. تدوين مسعود جعفری. طهران: نشر قطره.

داودی، عليمراد. (لاتا). عقل در حكمت مشاء از ارسطو تا ابنسينا. طهران: طبعة مرد مبارز.

رازی، نجمالدين. (لاتا). رساله عشق و عقل. به اهتمام و تصحيح تقی تفضلی. طهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

رازی، نجمالدين. (١٩٦٦م). رساله عشق و عقل. تصحيح تقی تفضلی. طهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

رجايي، احمدعلی. (٢٠٠٧م).خلاصه شرح تعرّف بر اساس نسخه منحصر به فرد مورخ ٧١٣ هجری. ط٢. طهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

زمانی، كريم. (٢٠٠٣م). ميناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی. طهران: نشر نی.

ستاری، جلال. (١٩٩٤م). درد عشق زليخا. طهران: توس.

سجادی، جعفر. (١٩٨٣م). فرهنگ معارف اسلامی. ج٣. ط٣. طهران: شركت مؤلفان و مترجمان ايران.

سهروردی، شهابالدين يحيی. (١٩٩٣م). مجموعه مصنّفات شيخ اشراق. تصحيح و تحشيه و مقدمه سيّد حسين نصر. ج٣. ط ٤. طهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شيخالاسلامی، علی. (٢٠٠٤م). خيال، مثال و جمال. طهران: فرهنگستان هنر.

عراقی، فخرالدين. (١٩٥٦م). كليّات شيخ فخرالدين ابراهيم همدانی متخلص به عراقی. به كوشش سعيد نفيسی. طهران: انتشارات كتابخانه سنايی.

غزالی طوسی، ابوحامد. (١٩٩٥م). كيميای سعادت. حسين خديوجم. ج ٦. طهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد. (١٩٨٠م). سوانح. با تصحيحات جديد و مقدمه و توضيحات نصراله پورجوادی. طهران: انتشارات بنياد فرهنگ ايران.

فضولی، محمد. (١٠١١ق). صحت و مرض "مخطوطة". طهران: مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامی.

فلوطين. (١٩٨٧م). دورهی آثار فلوطين. ترجمه محمدحسن لطفی. ج٢. ط١. طهران: انتشارات

خوارزمی.

فروغی، محمّدعلی. (لاتا). سـير حكمت در اروپا. ج۱. ط۳. طهران: ناشر بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه.

مولـوی، جلالالدین محمّد. (١٩٩٦م). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الدین نیکلسـون. ج٣ و ٦. طهران: انتشارات توس.

میبدی، ابوالفضل رشـیدالدین. (۱۹۸۲م). کشفالأسرار وعدة الأبرار. به سعی و اهتمام علیاصغر حکمت. ج٥. ط۳. طهران: امیرکبیر.

واردی، زرینتاج؛ دانائیان، نجمه. (۲۰۱۱م). «سیر تحول و کارکرد عرفانی- ادبی عنصر نور». دو فصلنامهی علمی- پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا. السنة ۲. العدد ٤. صص ١٥٩-١٩٥.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ٦٥ ـ ٨٤

التعاليم الإسلامية وتوظيفها في الشعر البحريني المعاصر

حسن شوندي*

الملخص

إنّ التطورات التي أحدثت في المنطقة في السنوات الأخيرة تدلّ على الوعي الإسلامي للشعوب إلّا أنّ هناک من لايخضع لدور التعاليم الإسلامية في هذا الوعي ويرى للثورات في المنطقة أسبابا أخرى غير إسلامية.

وممّا لاشک فيه أنّ الصحوة الإسلامية في المنطقة بدأت باحتلال فلسطين، واستمرت بعدها بالصراعات الفكرية ثمّ الميدانية بين النزعات المختلفة التي تميل بعضها إلى الغرب وأخرى إلى التراث الديني الوطني دون ثقة بالغرب.

وهذه الصحوة واضحة في الأدب العربي كما هي واضحة في الأدب البحريني الذي نحن ندرسه في هذا المقال حيث نواجه الألفاظ التي توحي بتعاليم الدين الإسلامي مثل "النبي، والقرآن، والربّ، والمعراج، والشهيد". ثمّ لانجد تقريبا شاعرا لم يتناول الاحتلال الصهيوني لفلسطين. إضافة إلى أنّ استخدام "شاورن" رمزا للقتل و الدمار، ورفض سيطرة الشركات الغربية لاسيما الأمريكية للبلاد، ومجابهة الاستبداد ورفض ذلّة الحكام أمام القوى المستكبرة العالمية كلّها تدلّ على البواعث الإسلامية لثورات المنطقة.

الكلمات الدليلية: البحرين، الشعر، الصحوة الإسلامية، فلسطين.

*. أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران. Hsh50165@yahoo.com
التنقيح والمراجعة اللغوية: د. هومن ناظميان
تاريخ الوصول: ١٣٩٣/٢/١١ش
تاريخ القبول: ١٣٩٣/٥/١٢ش

المقدمة

تكشف البحوث الدقيقة أنّ المحاولات لاحتلال فلسطين كانت أقدم مما سجّله التواريخ الرسميّة في الكتب حيث يمكن مشاهدة المبادرات الأولى في شراء الأراضي الفلسطينية واشترائها منذ أكثر من نصف قرن قبل سنة ١٩١٧م. (باقري وفرزاد، ١٣٧٦ش: مقدمه) فإنّ اهتمام اليهود بالحصول على موافقة السلطان العثماني عبدالحميد على اشتراء الأراضي الفلسطينية كلها تدلّ على عزم سابق للصهاينة على تأسيس دولة جديدة في الأراضي المحتلة.

فلذلک يمكن القول بأنّ الصحوة في العالم العربي تزامنت مع محاولة الغرب للسيطرة على العالم الإسلامي. فيشير نجيب العازوري سنة ١٩٠٥م إلى ظاهرتين مهمّتين في هذا العصر وهما صحوة الشعوب العربية من جهة ومساعي اليهود التي تهدف إلى تكوين جديد للحكومة الإسرائيلية القديمة من جهة أخرى، ويعتقد بأنّ المسلمين العرب واليهود بدؤوا بالتحارب معا حتى الانتصار النهائيّ، ومصير العالم كله تتعلّق بنتيجة هذه التخاصم والتحارب. (نفس المصدر: ١٣-١٤)

والذي لايجدر الإهمال عنه هو أنّ الدول المستعمرة وجدوا التفرقة بين المسلمين أفضل خطّة لتهزيمهم. فنجدهم قاموا في العصر العثماني بنشر النعرات القومية بين الأتراک من جهة والعرب من جهة أخرى. فالشباب الأتراک كوّنوا حركة قومية يواجهون بها العرب، والعرب شكّلوا جمعيات عربية تقابل الجمعيات القومية للأتراک.

إضافة إلى هذه الجمعيات التي استخدمها المستعمرون لإثارة النزعات القومية في الدولة العثمانية نجدهم يتّهمون الدولة العثمانية بانتهاک حقوق الإنسان، ويحاولون أن يجعلوا الناس في الدولة العثمانية تابعين لهم أو عاجزين عن القيام بمتقن الأعمال، وأن يوجدوا المشاكل الاقتصادية. فهذه الأساليب كانت ناجحة في إيصالهم إلى أهدافهم بشكل غير مباشر وفي تحطيم صمود الشعوب أو تفشيلهم.

ثمّ إنّ الثقة بالغرب مهّدت طريق الدول المستعمرة في الوصول إلى أهدافهم فقام عدد منهم يدعمون الغرب يظنّون به ظنّ الخير ويقفون في وجه معارضيه. فعلى سبيل المثال نرى علي الرمادي بعد سنة من تجزئة فلسطين من الدولة العثمانية يعدّ بريطانيا

من حماة المظلومين ويغلو أحيانا أكثر من ذلك ويعدّها من ناصرى الإسلام ومحبّيه. كما نجـد "إبراهيم بز الحداد" يرى بريطانيا هى الّتى حرّرت فلسطين وخلّصتها من الدّولة العثمانية. فلذلک يدعو لها بالسعادة الأبدية. (نفس المصدر: ٣٥)

ثمّ غلبة البواعث الشخصية أو العائلية فى تكوين الأحزاب والجمعيات انتهت إلى عدم ثقة الشعوب العربية بها ممّا أدّى إلى مخالفتهم لها. فلذلک نرى الشعراء المعاصرين العرب مع فخرهم بمجدهم الماضى ينقدون المواقف السياسية للدول العربية حول القضايا العربية لاسيما القضية الفلسطينية التى عقّبها احتلال الأراضى القلسطينية.

كما نجدهم يتهمون الحكام العرب بأنّهم أداة بأيدى الدول الغربية يقودون المجتمع نحو اليأس ويهيّئونهم لقبول الذّلّ والهوان. فنراهم يخاطبون القادة العرب قائلين بأنّهم خضعوا للتهديد الغربى الصهيونى لفلسطين مع أنّهم أثرياء ولكنّهم كاذبون عاجزون.

وكلّ هذه الأسباب أدّت إلى ضعف الدول العربية وتوهين الشعوب إلّا أنّ الدول العربية لم تنتبه وذهب كل دولة إلى هواها. فتفرّق شملهم وتشتّت آمالهم حتى وقعت الحرب سنة ١٩٤٨م وانهزم العرب، فصاح المفكرون والصحف العربية منادين إلى الوحدة بينهم متهمين الحكّام بأنّهم العامل الأول والأخير فى انهزام العرب. (نفس المصدر: ١٠٥)

وبهذا الانهزام انتبه المفكرون والشعراء العرب واتّسعت رؤيتهم. فقاموا يبحثون عن عوامل الانهزام السياسية والاقتصادية والاجتماعية ودرسوا الأساليب المختلفة للحكومة الّتى كان يدعو بها البعض وعدّوها أساليب شيطانية أخذ بها الطبقة السائدة لتكبت الحريات الفردية والعدالة الاجتماعية وترويج الإباحية لتكثّر ثرواتها وتدّخرها. (نفس المصدر: ١٥٤)

وكلّ هذه الأحداث بعثت حركة فى الأفكار الجامدة ومهّدت الطريق للصحوة عند الشعوب العرب ممّا أدّى إلى ظهور ألفاظ تؤيّد الصمود والمقاومة مثل "الفدائى، المتسلّل، والعائد". فأصبحت لفظة "الفدائى" رمزا لحيوية الشعوب العربية، لأنّ العرب منذ السنوات البعيدة لم يكتسب إلّا الانسحاب عن مواقفهم والانهزام والذّلّ والهوان. (نفس المصدر: ١٦٧)

الصحوة البحرينية

الواضح أنّ الجهل هو العامل المهم فی انحطاط الشعوب. فاهتمام الناس بالمصالح العاجلة منعتهم عن اتّباع مفكريهم ومصلحی مجتمعهم، لأنّهم جهلوا أسباب سعادتهم الآجلة، فوقعوا فی فخاخ القوی المستبدة أو المستكبرة المعتدية، فعاشوا فی ظلّ العبودية لهم سنوات كثيرة. فإذا ساد الذلّ والخضوع مجتمعا بشريا ينعزل فيه أصحاب الرأی والفكر، فتحلّ السطحية محلّ التعمقية، ويسود المجتمع الفقر والإباحية من جانب، والكسل والإهمال من جهة أخری. فتتلاشی الثقافة العامة وتعقم الأفكار فلا تولّد. فتفقَد القيم الإلهية أو تتبدّل إلی أخری، وتحلّ الشهوة والمجون والإباحية محلّ العصمة والعفة والغيرة، فتتأثّر العلاقات الاجتماعية بالظروف السّيئة السائدة وتنفک وتنفصل كلها. فيشير إبراهيم العريض إلی جهل الناس وتأثيره فی المجتمع قائلا:

حتّام أرعی أمة — فی الجهل لذّها البقاء
خلع العذار شبابها — والشيخ فارقه الحياء
وعقول معظم أهلها — كقلوب نسوتها هواء
وعليمهم و جهولهم — فی الخطة المثلی سواء
وحديثهم إن حدثوا — كذب ومين وافتراء

(العريض، ١٩٣٢م: ٩٧)

كما تری الشاعر يتكلم عن الانحطاط الثقافی فی المجتمع بعد ما يعمّ الجهل فيه، فيشكو من هيمنة الذلّ وسيطرتها علی الناس، ويصعب عليه تحمّل هذه الظروف. فيری الحلّ فی إنذار الشعب وتنبيههم علی الظروف، وتحريضهم علی أن يثوروا ويغيّروا الحالة المؤسفة التی يعيش فيه المجتمع، ويعتقد أنّ الناس ماداموا يبحثون عن أحلامهم البعيدة لا عن الحقيقة والواقع، وماداموا يستهدفون أهواءهم فی حياتهم لن يحصلوا علی شیء، ولن يعيشوا إلّا فی الظلام. فهم سيبقون بعيدا عن الحقيقة كما يقول الشاعر:

إنّما آمالنا تلهو بنا
مثلما يلهو بنا لمع السراب
لن يری الإنسان وجه النور أو ظلّ الحقيقة

(رفيع، ١٩٧١م: ٣١)

وكذلک ينقد على الخليفة مجتمعه قائلا:

يا فارسى الذى أراک آتيا

تلوح فى المنام

تعال إنّنا مزيّفون

تعبث فى عروقنا أجنحة التعب

وساقطون بعد لحظة

أو هكذا: معلقون بالرياء والكذب

(خليفة، ١٩٧٣م:٤١)

فنلاحظ أنّ الشـــاعر يشكو من الهمة الساقطة لشعبه وكذبهم وريبهم وريائهم، فكأنّه يئس منهم لايجد لهم من ينجيهم، فيخلق فى حلمه فارســا يدعوه ليخلّصهم قبل أن يُصدّ سبيل الخلاص ويغلب عليهم العجز والفشل.

ويعتقد شــاعر آخر أنّ الثقة فيما بين الناس تشــكل أساس المجتمع البشرى، فأن ســاد عدم الثقة عليه يتلاشى المجتمع. فلذلک نراه يشكو من انحطاط القيم فى المجتمع ويئنّ من قطع حبال المودّة بين الأصدقاء بسهولة حيث يدَع بعضهم الآخر فى المصاعب والبلايا، فيقول:

يخذلنا جميع أصدقائنا

تسحقنا حقيقة مريرة

جميع أصدقائنا الأحباب

يرمون فى وجوهنا أقنعة التراب

(حداد، ١٩٧٠م: ٤٨)

فالشــاعر كما تلاحظ ينذر الناس من الوقوع فى المهلكة ونســيانهم القيم الإنسانية ويحذّرهم من الخطر الذى يهدّد أركان المجتمع الإنســانى. كمــا نجد "المعاودة" يخاطب شعبه يريد إنهاضهم قائلا:

أبــنى أوال وإنّهــا لخريــدة   و وديعــة الآبــاء فى الأنبــاء

وما للغريــب بها يعيــش منعّما   أســفا و نحــن بزمــرة الفقــراء

أبــنى الجزير شــيبها و شــبابها ليــس الحيــاة تطيــب للجبنــاء
هيّا اقشعرّوا حجب الضلام وشمّروا واســعوا لحقكــم بلا اســتجداء

(المعاودة، لاتا: ٥٦)

فالأبيات تعريض للحكام الذين باعوا الوطن للأجانب الذين يعيشــون فيه عيشــة منعّمة، وجعلوا عيشه لأهلها ضيقا منغصا، فهم يعيشون فى فقر ولا يذوقون إلا مرّ الحياة وصعوباتها. فالشاعر يشجّع شعبه لأن يتركوا الجبن وأن يثوروا على الحكام المستبدين من جهة والأجانب من جهة أخرى، لأنّ الحياة ليســت إلّا للأبســال والشجعان الذين يسعون نحو النور والسعادة ولا يرضون بالذّلّ والعيش فى الضلام.

ويمكن أن نرى مثل هذه المحاولات للشــعراء البحرينيين الآخرين لتحريض الشعب وإنهاضهم ضدّ الحكام والدول المتعدّية المســتكبرة العالمية. فنجد على الخليفة يشــّجع الشعب يقول:

كل الفوارس التى ترى
سيوفها من خشب

(الخليفة، ١٩٧٣م: ٤١)

فحكام العرب الذين يدّعون أنّهم يدافعون عن الشــعوب العربية وحقوقهم، شحّنوا بلادهم بالأدوات الحربية، ولكنهم لم يســتخدموها أبدا ضد أعداء الشــعوب العربية أو الدفاع عنهم. فالشــاعر كما تشــاهد يســخر من الحكام ويعّدهم فوارس سيوفهم من الخشــب، لأنّهم لايهدّدون الأعداء بأســلحتهم. أمّا مخالفة الشاعر ومعارضته فلا تقتصر للحــكام فقط بــل تتجاوز منهم إلى الخطباء الحكوميين الذين نســوا واجبهم فى توعية الشعب، فأصبحوا آلة خداع بيد الحكام، فيقول:

والكلمات، سيدى، هياكل اللعب
كل المنابر التى ترى
خطيبها يؤمّ بالدجل
ويسكن الخواء نفسه

(خليفة، ١٩٧٣م: ٤١)

ويمكن لنا أن نرى الشكوى من الحكام والشعوب فيما يلى أيضا:

أنا يا رفاق الحروف
جبان كأرنبة لا أطيق حياة السجون
ويرعبنى المخبرون
وأكره لقيا المنون
وأهوى الخلاص
أمقت صوت الرصاص
أنا أعشق الشعب لكننى
أخاف من السادة الحاكمين

(القصيبى، ١٩٧١م: جريدة الأضواء)

فالشاعر كما تلاحظ يذمّ الجبن ويعتقد أنّ حبّ الشعب لايخلو من المشاكل والمصاعب، ومن يدّعى حب الوطن وشعبه عليه أن يتذوّق برغبة تامة مرارة العيش فى القيود والسجون ويترك الخوف من رجال الأمن إلى جانب، ويرضى بالموت ولايخوّفه رعود الرصاصات. فيدعوا بذلك الشاعر شعبه إلى الشجاعة واليقظة والنهضة، وينقد رجال الحكم الّذين هم مصدر الخوف للشعب وتهديدهم بدلا من أن كانوا أمنا لهم وسكنا.

ومن أسباب مواجهة الشعراء للحكام هى مكافحتهم لكبت الحريات فى بلادهم وسيادة الاستبداد والظروف السيئة لمجتمعهم. فيرى قاسم حداد نقد الحكم والظروف الاجتماعية هدية لإصلاح حالة الشعب السياسية والاجتماعية ويتوقع الشكر والتقدير لدعاة الحرية من الشعراء إلّا أنّهم لايواجهون التقدير بل يوهَنون ويعذّبون بالسجن ويقتَلون. فيقول الشاعر:

يولد الشاعر ولايعطونه الفرح
لكن يعّدون له السجن والنعش والمقصلة

(حداد، ١٩٧٦م: ٧٨)

فهذه الرؤية واضحة أيضا عند على الشرقاوى حيث يخالف سياسة الحكام حتّى

يواجه تهديد الحكم. هو يقول:

حين تعّلمت "لا" تعوّدت أكل السجون

(الشرقاوی، ١٩٧٥م: ٣٥)

والشعراء كان أمرهم يصير إلى التهديد والسجن، وكانت الظروف لاتوافق الشعراء وحياتهم، وكان يضيق بهم العيش بحيث نجد الشاعر البحريني "المعاودة" يصف حالة عيشه في السجن ويشبّه هواء السجن برياح جهنّم، ووحشة الغربة والانفراد فيه بالقبر، فيعدّد اللحظات وينتظر لقاء الموت راجيا بعد موته حياة طيبة يبحث عنها في حياته الدنيوية، فيقول:

كانّ هواء السجن ريح جهنّم — و وحشته كالقبر ضقت بها أمرا
تمرّ بی الساعات أراقبها فإن — مضت قلت علّ الخير ألقاه فی الأخرى

(معاودة، ١٩٤٢م: ٣٧)

ومع ذلک كله لا ينسى شعراء الحرية أهدافهم، ويرون الخضوع أمام مشاكل المجتمع ومصاعبه جمودا وذلّا وموتا حقيقيا. ويواجهون برغبة كاملة التعذيب ووحشة الغربة في السجون حتّى الموت دون الانسحاب من أهدافهم المنشودة، فيقول الشاعر:

أرفض أن أكون حجرا
أو قبضة تمسک بنيانكم المنهار
أرفض أن أبيع أو أباع
حتّى ولو حوصرت
وأغلقت فی وجهی الدروب
حتّى ولو منعت من تنفس الهواء
وأوقفتنی الشارة الحمراء

(يوسف حسن: صدى الأسبوع، ١٩٣٧\١٢\٣١)

والابتعاد عن القيم الإلهية والإنسانية هو سبب آخر للمشاكل الاجتماعية التی هی صدى لفقدان القيم السامية واتجاه الإنسان نحو المعتقدات المادّية ونزعاتها كالرسمالية التی لاتقيم إلّا باكتساب الثروات واستهلاک المنتجات الجديدة وهی بذلک استعباد

حديث لاشعورى للإنسان اليومى لمصالح أولى الثروات. فيصف الشاعر البحرينى التجار الرأسماليين وحالة الفقراء قائلا:

تحتكر الثمار
يتّخم التجار
ونحن فى عالمنا .. نحلم بالحصاد

(حداد، ١٩٧٠م: ١٨٤)

ثمّ إنّ شيوع الكلام بلا عمل من جانب الحكام والخطباء وبعض من الشعراء يخرق المصداقية الشعبية، لأنّهم يقولون ما لايصدّقونه بأنفسهم. فيغرقون فى المادية والدنيوية ويلهون بالملاهى فى حين يدعون الشعب إلى الخير والإحسان. فيشير الشاعر إلى ذلك قائلا:

آه كم تاهت معانيها وزيّفنا العبارة
ورفعنا فوق هامات الحروف
خطباء جوفاء ..
صفقنا طويلا لشعارات التجارة
وتساقطنا عرايا
لا صلاة الفجر تجدينا ولاغسل الطهارة.

(حمدة خميس، الفجر والليل الزايف، مجلة هنا البحرين يناير ١٩٧٠)

ومن الشعراء البحرينيين الآخرين الّذين قاموا بتحريض شعبهم ضد الظلم هو يوسف حسن الذى يرى الصمت مقابل الظلم للناس تحقيرا للوطن وشعبه. كما يرى تلويث عرض الوطن وتاريخه محاولة لاحتلاله. فيقول:

مزّقوا أوطانكم
بصّقوا فى وجهكم
لوّثوا تاريخكم
غيّروا وجه الخرائط
نصبوا بوّابة كبرى على وجه الخليج

علّقوا يافطة حمراء في كلّ الموانئ

(يوسف حسن: صدى السبوع، ١٩٧٢\١\١٨)

سيئت الظروف في المجتمع البحريني للتدخّل الأجنبي في شؤونها. فذلّ أهلها وفقد عزّه وتحسّن حياة الأجنبي في البحرين بعد أن ساءت حياة أبنائه. فكان الشعب يعمل ويكلّف نفسه المتاعب والمشاقّ لصالح الأجنبي. فلم يكن نصيبه إلّا الفقر والخضوع بينما كانت العزّة والفقر غريم الأجنبي:

فقراء في أوطاننا وغريمنا   يجبى إليه بكدّنا الأموال
غرباء في أوطاننا وغريبها   وقف عليه العزّ والإقبال

(الخاطر، ١٩٧٥م: ١٤٣)

فالشاعر يشكو من الصمت المطبق على المجتمع البحريني، ويعاني من تذوّق الشعب الموت لحظة بعد لحظة دون أن يصرخ في وجه الظلم. فينادي شعبه متعجبا:

لِمَ لانرفع صوتا؟
بينما في كلّ ساعات الزمان
يشبع الإنسان موتاً

(رفيع، ١٩٧٠م: ٣٥)

فلا يرى الشاعر طريقا للتخلّص من هذا الذل والخضوع إلّا بالتضحية وبذل النفس. فيشبّه الحرية بحسناء يركع الناس لعيونها الساحرة حينا ويسجد لها حينا آخر ولايحظى بوصالها إلّا المجاهدين والمضحّين الذين ضرّجوا بدمائهم، فلا وصال الحسناء للجبناء الضعفاء. فيقول:

يا سادة لمخضبيها بالدماء   وصل وللمستضعفين صدود
الناس خوف لحاظ عينيك ركّع   طورا وطورا للعيون سجّد
ما كان سمّاك الورى حرّية   إلّا وحرّ العبد عنك شديد

(الخاطر،١٩٧٢م: ٥٥)

فكأنّ الشاعر ييأس من شعبه لركونه للظلم وعدم استماعه لنصائح الشاعر ومواعظه، فيستكين لخمولهم ويقول :

وأوقفت أشعاري على نصح أمّتي   ولم أتبدّل في مقال ولاقصد

فكان جزائى أن أكـــون كما أرى　　　أحاول غرس الزهور فى الحجر الصلد

(المعاودة، لاتا: ٩٤)

فلذلک نرى الشـــاعر كأنّه يندم من إنشـــاد الشـــعر لشـــعبه ويرى محاولته لإيقاظهم كمحاولـــة مـــن يحاول غرس الزهر فى الحجـــر، فيلومه أصدقاؤه مما يؤدّى إلى شـــعوره باليأس. فيصرخ بأنّه لن ينشد شعرا من أجل أمّة ليست لها آذانا تستمع بها النصائح ولا عيونا تبصر بها الحقيقة، فيقول:

لن أقول القوافى وهى ضائعة　　　ما بين قـــوم بلا سمع ولا بصر

(الخليفة، ١٩٦٦م: ٧٣)

كما يلاحظ أنّ الشاعر يرى شعره تضيّع فى قومه وقد يسوده الحزن والكآبة واليأس. فيملّه البقاء فى وطنه الّذى منعه عن الآمال. فيقول:

إنّى مللت قعودى فى ثرى وطنى　　　ففيه مانلت غاياتى ولا وطرى

(الخليفة، ١٩٦٦م: ٣٧)

فالضغوط النفســية وفقدان الحرية وســيادة الاســتبداد إلى جانب الصمت القاتل للشــعب وجهلهم لمصالحهم جعلت دعاة الحرية والشــعراء والوطنيين فى حرج أرغمهم على ترک آمالهم فى وطنهم مع حنينهم إليها. فهذا هو الشــيخ الوائلى يعلّل ســبب ترک وطنه قائلا:

وطنى العزيز لقد هجرتک مكرها　　　وهجرت فيک مطارحى ووسادى
لا عـــن قلـــبى ولا عـــن رغبـــة　　　فى غـــير أجيالى وغـــير وهادى
لكن نفســـا حـــرّة نشـــأت على　　　سنن العلى حجبت علىّ رقادى

(الوائلى، ١٩٧٥م: ٢٥٠)

كما تلاحظ أنّ الشـــاعر يخاطب وطنه محبّا له معزّزا شـــأنه، فيهجره بكراهة لا عن رغبة، ويتركه دون أن يضغن للوطن أو يرجّح حبّ شـــعب على شعبه، بل يتركه مرغما لســـيادة الاســـتبداد عليها وكبت الحريات فيهـــا مما أدّى إلى ضيق الجـــو الاجتماعى والسياسى للأحرار الذين عاشوا دائما شرفاء أعزّاء. ثمّ يتحدّث الشاعر عن مجد وطنه القديم ويتذكّر تراث المجد والعزّة الّذى نال بهما الأســـلاف بتحمّل المشـــاكل والتضحية وعدم الخضوع إزاء الظلم، وكذلک بعزم حازم، فينشد قائلا:

وطنی ورثناه عن الأجداد	وتراث عزّ ثابت الأوتاد
ملّکوه‌بالسمر العوالی عنوة	واستخلصوه بهمّة وعناد

(الوائلی،١٩٧٥م: ٢٤٧)

وفی کلام الشاعر فیما سبق کما یلاحظ تعریض لخضوع الحکام والشعوب أمام الظلم وکبت الحریات، فیذکّر الشاعر الحکام بتاریخ وطنهم الماجد ویقول إنّ الحکم لا یتمّ إلّا بهمّة عالیة وعزم حازم للصمود أمام الأعداء. فیطعن الشاعر بذلک الحکام بأنّ ضعفهم أمام الأعداء یهدّد المجد القدیم والعزّ السالف الّذی أورثه حکام العرب القدماء، ویدعوهم أن یذودوا حمی وطنهم وعزّة شعبهم.

ونجد مثل هذا المضمون لشاعر آخر بحرینی یتألّم من الحالة المؤسفة الّتی تسود وطنه وتثقل صدره وتجرح قلبه، وهی حالة الخضوع والذلّ للشعب والحکام أمام المستبدین من جهة والمستکبرین من جهة أخری. فیقول:

صدری ثقیل بالهموم وإنّما
تأتی الهموم لصاحب الوجدان
أجد الحیاة إذا افتکرت کئیبة
فکأنّنی فیها بدار هوان

(عبد الرحمن الرفیع، جریدة الأضواء: ٩\١١\١٩٧١)

ففی البیتین السابقین یجد الشاعر الناس فی غفلة عمّا تصیبهم من المصاعب والبلایا، إلّا أنّ فیهم عددا قلیلا ذوی الوجدان یدرکون ما یحدث فی مجتمعهم درکا عمیقا ویحلّلونه تحلیلا صحیحا لیس لهم سوی الحزن والألم والمعاناة. فتیأسهم الحالة هذه وتضجرهم الحیاة لأنّهم لایجدون سبیلا للتخلّص من الذّلّ والهوان. فالبیتان لا تحملان سوی الیأس والحزن والألم والشعور بالغربة من جهة وسیادة الهوان علی المجتمع من جهة أخری. فکأنّ البیتین صراخ علی الغفلة ومؤاساة مع الأحرار الغرباء فی أوطانهم. ونسمع الشاعر یصرخ فی کلماته الأخری قائلا:

یا أیها الإنسان أین أنت؟
بالله أین أنت؟
سألت عنک کلّ من رأیت،

فقيل لی: مضی ...
و ودّع المكان
فلن تری الإنسان ها هنا
ولو بحثت عنه
لآخر الزمان
فالناس فی مدينة الهوان
تنام فی أمان
وتطلب النعيم فی الجنان

(رفيع: ١٩٧٠م: ١٨)

فالشعور بالغربة عند الشاعر واضح فی الأبيات السابقة، فكأنّه يبحث عن إنسان للهروب إليه من الغربة، ولكنّه يظلّ مستكينا، لأنّه يسأل عنه كلّ من يری إلّا أنّه يفاجئ بإجابة خيّبت الآمال وهی: أنّه ترک المكان وأنت لن تلتقی به هنا. فيُشعر الشاعر بذلک أنّ غفلة الناس ونيامهم متواصلة لاتنتهی، فإنّهم خضعوا للذّل والهوان راضين. كما أنّ الأبيات توحی بأن خضوع الناس للهوان يؤدّی إلی فقدانهم قيمتهم الإنسانية وشرفهم، فلا يعدّ الشاعر الفاقد لها إنسانا حقيقيا. فلذلک يجد نفسه منفردا وهو يعيش معهم، ويبحث عمّن يؤاسيه ويآنس إليه فی وحشته ويلوم شعبا خاضعا للذّلّ يتنامی ليأمن، ويسخر منهم، لأنّهم يطلبون فی الهوان الجنة والنعيم.

ومن مظاهر النهضة البحرينية الإسلامية هی استخدام لفظ الشهيد فی أشعار شعرائها. فانظر الأبيات التالية تجد العواطف الدينية:

يا نجما هزّه الشوق إلينا
ورسمناه شهيدا
وحفرناه شهيدا
فوق كل الواجهات
فوق هامات الرجال السمر

فالكلمة المحورية التى يتناولها الشاعر فى الأبيات السابقة هى كلمة الشهيد الذى ضحّى بنفسه فى سبيل الحرية، فأصبح فى حياته كنجم ساطع يرشد الناس ويهديهم إلى الرشاد، وينفخ فيهم روح الأمل إلى المستقبل. فلذلک نرى الشاعر يرسم له مكانة تفوق نجوم السماء ويبالغ فى رسمه لها حيث يقول بأنّ الشهيد أرفع مكانا منه فيشبه النجوم بالشهيد مكانة. فالشاعر يعظّمهم قائلا بأنّا حفرناهم فوق هامات الرجال.

وهناک شاعر آخر يتحدّث عن الشهيد عبدالله حسين يشير إلى أسباب استشهاده قائلا:

كبرت بنت البساتين .. تنامت
فى رياح المستحيل
كانت السقيا.. دماء
كنت عبدالله تاريخا من الذلّ
وللفقراء وعاء
رافض أنت مرفوض عنيد
عبر تاريخ الولاء
إنّنى اليوم تذكّرت أباک
حين لم يقو على كسر الحديد
يوم جرّوه صبح الأربعاء
وعلى الأرض أمام الجميع فى سوق الكبير

(خليفة، لاتا: ١٩)

كما تلاحظ فى الأبيات السابقة يثور الشهيد على عبدالله على الهوان الذى سيطر على شخصية الإنسان البحرينى وجعلها محط الفقر والحرمان. فلايستسلم الشهيد للذّل والهوان، ولذلک يغضب عليه الحكم السائد الذليل وذلّة السائدة ويقتله شهيدا ويجرّ أبا الشهيد على شوارع المدينة إهانة له وتحقيرا لرموز مقاومة الشعب لتداس عزّته بعدما عاش طويلا فى السجون بين السلاسل أبيّا.

والشاعر البحرينى لاينسى مصير وطنه، فيصرخ فى وجه من يتّفق مع الأجانب

ويبيعه لهم. فيعاتب الحكام قائلا:

بقيت بلا وطن داخل وطنى ..
صرت.. منفيا أبحث عن وطنى
داخل وطنى
لاحظته منطويا فى ورقة .. يبكى ..
داخلها ..
قرأت للسلطان .. توقيعه ..
والرخصة التى باع بها الوطن

(العويناتى، ٢٠٠٣م: ١١٤)

فالشـاعر يشـعر بالغربة مع أنّه يعيش فى وطنه، لأنّ الوطن قد بيع للأجانب بتوقيع السـلطان، فأصبح بتواجد الأجنبى فيه منفى للشـعر. كما أنّ الشاعر يشكو من سيطرة الشركات الأجنبية على الوطن يقول:

نحن الشركات الأمريكية
نحن أعداء البشرية
نقتل كلّ رفاق الحرية
ها أنا شركات نقتل من تقدر أن تقتل
من زمن القرن العشرين
حتّى فى زمن القرن الحادى والعشرين

(المصدر نفسه: ١٢٤)

فالشـاعر يعدّ الشركات الأجنبية أعداء البشـرية الذين يقتلون اليوم دعاة الحرية كما كانوا يقتلونهم فى القرن العشرين. فيشير الشاعر فيما سبق إلى السلطة الاقتصادية للدول المستكبرة مما يبدو عن صحوة الشعراء البحرينيين الإسلاميين. وهذه الصحوة التى تتجذر فى المعتقدات الدينية والتعاليم الإسـلامية واضحة فى أشـعار الشعراء الآخرين. فانظر فى اسـتخدام ألفاظ " الله، والشهداء، والأنبياء، والأولياء، وربّى، والإسراء" فيما يلى:

يشهد الله أنّكم شهداء
يشهد الأنبياء .. والأولياء
متّم كی تعزّ كلمة ربّی
فی ربوع أعزّها الإسراء

(القصيبی، ۲۰۰۲م: ۷)

فالشاعر يشهد الله بأنّ الذين ضحّوا بأنفسهم هم الشهداء، كما أنّ الأنبياء والأولياء يشهدون على أنّهم استشهدوا لتعزّ كلمة الله فی أرض معراج النبیّ (ص). فمن يخضع للذلّ هو الميّت لا الشهداء، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿ولاتحسبّن الذين قتلوا فی سبيل الله أمواتا بل أحيلء عند ربّهم يرزقون﴾ فيواصل الشاعر كلامه مستنهضا شعبه ضد الصهاينة قائلا:

انتحرتم؟ .. نحن الذين انتحرنا
بحياة .. أمواتها الأحياء
أيّها القوم نحن متنا .. فهيّا
نستمع ما يقول فينا الرثاء
قد عجزنا .. حتّى شكا العجز منّا
وبكينا .. حتّى ازدرانا البكاء
وركعنا .. حتّى اشمأزّت الركوع
ورجونا .. حتذی استغاث الرجاء
ولعقنا حذاء "شارون" حتّى
صاح "مهلا، قطّعتمونی" الحذاء
وارتمينا على طواغيت بيت
أبيض ملء قلبه الظلماء
أيّها القوم .. نحن متنا .. ولكن
أنفت أن تضمّنا الغبراء

(المصدر نفسه)

والشاعر كما رأيت يبذل جلّ اهتمامه ليستنهض شعبه ضدّ الظلم باستخدام الكلمات التى تحمل معنى دينيا من جانب وتسمية حكام بيت الأبيض و شارون بأنّهم طواغيت من جانب آخر، ويهدف بذلك إثارة العواطف الدينية والوطنية لهم. وهذا إلى جانب أنّ المفهوم العام للأبيات السابقة مستفادة من القرآن الكريم الذى يرى الشهداء بأنّهم أحياء.

ومن المفاهيم السامية الإسلامية التى يعتنى بها الشاعر فى إثارة الشعب ضد الظلم هى الجهاد الذى يسعى الغربييون والأعداء الصهاينة وبعض المغفلين داخل البلاد فى السنوات الأخيرة إلى تحريف معناه عن موضعه وجعله مفهوما ضدّبشرية. فيعتقد أنّ الطريق الوحيد لنجاة الوطن وشعبه هو إصدار فتوى الجهاد من جانب علماء الدين، ولذلك يشكو منهم ومن المفكّرين الإسلاميين لتأجيلهم لإصدار هذا الحكم الدينى ، فهم عاجزون صامتون عند ضرورة الشجاعة والإقدام والجهادز فيقول:

قل من ذبحوا الفتاوى رويدا
ربّ فتوى تضجّ منها السماء
حين يدعو الجهاد.. يصمت حبر
ويراع.. والكتب.. والفقهاء
حين يدعوا الجهاد .. لا استفتاء
الفتوى يوم الجهاد الدماء

(المصدر السابق: ١٠)

كما نجد فى أشعاره ألفاظا أخرى تدلّ على نزعة الشاعر الدينية مثل أمّة القرآن أو صلاح الدين حيث يقول:

يا أمّ جرح الهوى يحلو .. إذا ذكرت
روحى مرارة شعب يرضع الأسلا
يفدى الصغار بنهر الدم .. مقدسنا
ما لى أقلّب طرفى .. لا أرى رجلا
أرى الجماهير .. لكن لا أرى الدولا

أرى البطولة .. لكن لا أرى البطلا
لا تذكرى لى صلاح الدين .. لو رجعت
أيامه .. لا ارتمى فى قبره خجلا
أين الكرامة .. هل ماتت بغصّتها؟
أين الإباء .. أمّل الجبن .. فارتحلا؟
عجبت من أمّة القرآن .. كيف غدت
ضجيعة الذلّ .. لا ترضى به بدلا
أسطورة السلم .. مازالنا نعاقرها
يا من يصدّق ذئبا صادق الحملا
حمامة السلم .. حلمى أن أقطعها
وأن يعود بصقر يقنص الوجلا
شارون نحن صنعناه بخشيتنا
كم خشية صنعت من فأرة جملا
تعملق القزم لمّا قزّمت قمم
واستنسخت نملة فى ذعرنا جملا
هات الفؤاد الذى ثار اليقين به
واقذف بى النصر أو فاقذف بى الأجلا

(نفس المصدر: ١٥،١٦،١٧)

فالشاعر كما يلاحظ يعبّر عن الشهادة بـ "جرح الهوى" ممّا يكشف عن رؤيته إزائها حيث يراها حلوا بعد ما يذيقه الشـعب من مرارة الحياة، فأحلى ما عند الشاعر تفدية النفس لإزالة المرارات عن الشعب.

كما يرى الشاعر جماهير الشعب فى ساحة الكفاح والدول الإسلامية غائبون عنها، وهذا ما يجلب الخجل؛ لأنّهم اسـتخلفوا أبطالا كصلاح الدين الذى هو رمز للشـجاعة والإقدام عند المسلمين، فإذا رجع صلاح الدين و رأى خضوع الدول الإسلامية للأعداء واستذلالهم أمامهم لجأ إلى قبره لشدة حزنه. فيسمّى الشاعر بذلک الحكام العرب أذلّاء

ويدعوهم إلى البسالة والإباء ويتمنّى لهم شجاعة صلاح الدين.

ثمّ نراه يسمّى الشعوب الإسلامية بأمة القرآن ممّا يدلّ أيضا على أنّ الرؤية السائدة على الشاعر هى الرؤية الدينية الإسلامية. فهو كشاعر إسلامى يشكو من خضوع الشعب أمام الظلم واستسلامهم له ويعبّر عن استنكاره لهم باستخدام كلمة "ضجيعة الذلّ" حتّى يحرّضهم و يستنهضهم ضد الهوان والاستكانة.

وهو لايصدّق شعار السلام الذى يعلنه القوى المستكبرة العالمية ويسأل مستنكرا ويقول كيف يصدّق أن يصادق الذئب الخروف والسبعية من صفاتها الذاتية.

فاستخدام الكلمات مثل الشهيد، امّة القرآن شارون، السلام العالمى، تدلّ على النزعات الإسلامية عند هذا الشاعر الذى يدرس قضايا البحرين ضمن قضايا العالم الإسلامى ويسعى إلى استنهاض الشعب البحرينى والشعوب الإسلامية وتضامنهم معا.

النتيجة

كما مضى فإنّ جهل الشعوب وخمولهم وكذلك خضوع الحكام للذل وفقدان القيم الإنسانية فى المجتمع وكذب الخطباء الحكوميين الذين يخدعون الشعوب فى خدمة المستبدين كلها تعدّ من أسباب نهضة الشعوب خاصة الشعب البحرينى. ثمّ معالجة كبت الحريات وتناول سجن دعاة الحرية واستخدام ألفاظ "الله، والأنبياء، وصلاة الفجر، الشهيد، والقرآن وأمّة القرآن، والجهاد، وصلاح الدين الذى هو رمز للانتصار الإسلامى، كذلك معارضة سيطرة الشركات الأمريكية، واستخدام كلمة "شارون" رمزا لقتل الأبرياء المسلمين هى دلالة واضحة لدور الفكر الإسلامى فى الصحوة البحرينية.

المراجع والمصادر

حداد، قاسم. ١٩٧٠م. ديوان البشارة. الطبعة الأولى. البحرين: الشركة العربية للوكالات والتوزيع.

الخاطر، مبارك. ١٩٧٥م. نابغة البحرين. الطبعة الأولى. البحرين: منشورات الشركة العربية للوكالات والتوزيع.

خليفة، على. ١٩٧٣م. إضاءة لذاكرة الوطن. الطبعة الأولى. بيروت: دار الآداب.

الخليفة، أحمد. ١٩٦٦م. بقايا الغدران. الطبعة الأولى. البحرين: المطبعة الشرقية.

خميس، حمدة. ١٩٧٠م. الفجر والليل الزايف. مجلة هنا البحرين. يناير.

رفيع، العبد الرحمن. ١٩٧١م. الطبعة الأولى. أغانی البحار الأربعة. بيروت: دار العودة.
سليمان، خالد. ١٣٧٦ش. فلســطين وشعر معاصر عرب. ترجمه شهره باقری وعبدالحسين فرزاد. الطبعة الأولی. طهران: نشر چشمه.
الشرقاوی، علی. ١٩٧٥م. الرعد فی موسم القحط. البحرين: دار الغد.
عبدالله خليفة، علی. ١٩٦٩م. أنين الصواری. الطبعة الأولی. بيروت: دار العلم.
العريض، إبراهيم. ١٩٣٢م. ديوان الذكری. بغداد: مطبعة النجاح.
العويناتی، سعيد. ١٩٧٦م. الديوان. الطبعة الأولی. البحرين: دار الغد.
القصيبی، غازی. ٢٠٠٢م. الديوان. الطبعة الأولی. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
المعاودة، عبدالرحمن. ١٩٤٢م. الديوان. الطبعة الأولی. البحرين: مطبعة البحرين.
الوائلی، ١٩٧٥م. الديوان. تحت إشراف عيسی بن راشد. الطبعة الأولی. القاهرة: لانا.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ۱۳۹۳ش / آذار ۲۰۱٤م
صص ۱۰۲ ـ ۸٥

الأديب الأردنی یوسف حسین بکار ودوره فی إرساء أواصر التعاون الأدبی المثمر بین العربیة والفارسیة

إسماعیل نادری*

الملخص

إن أحد أهم القضایا فی الأدب المقارن هو وجود العلاقة الأدبیة والثقافیة والتاریخیة بین الشعوب. وقد أجری الباحثون دراسات عدیدة لدراسة العلاقة بین الأدبین الفارسی والعربی. لقد وفد کثیر من الباحثین العرب البارزین إلی إیران لدراسة اللغة الفارسیة والثقافة الإیرانیة. ومن بین هؤلاء یلمع اسم الأدیب الأردنی الأستاذ یوسف حسین بکار الذی أقام فی إیران لمدة ثمانی سنوات وتعرف عن کثب علی الأستاذ المرحوم غلامحسین یوسفی مما أدی إلی أن یستقی من معین الأدب الفارسی الصافی. لقد ألف الأستاذ یوسف حسین بکار کتبا عدة فی مجال اللغة الفارسیة وآدابها وقد تمکن من إظهار التأثیر المتبادل بین الأدبین الفارسی والعربی وهذا ما تناوله هذا المقال بالبحث والدراسة.

المفردات الدلیلیة: یوسف بکار، إیران، اللغة الفارسیة وآدابها، الأدب المقارن، غلامحسین یوسفی.

*. أستاذ مساعد فی قسم اللغة العربیة وآدابها بجامعة بیام نور، إیران. Esmailnaderi@yahoo.com
التنقیح والمراجعة اللغویة: د. حسن شوندی
تاریخ الوصول: ۱۳۹۲/٦/۲۸ش
تاریخ القبول: ۱۳۹۲/۱۲/۱۱ش

المقدمة

يعتبر الباحث والكاتب والناقد الأردني الأستاذ يوسف حسين نايف بكار من الشخصيات البارزة في العالم العربي في العصر الحديث. وقد ترك آثارا عديدة في مجال اللغة العربية وآدابها غير أن مؤلفاته لا تنحصر في الأدب العربي بل إن معرفته باللغة الفارسية وآدابها دفعته إلى تأليف آثار عديدة في مجالات الأدب الفارسي المختلفة. غير أن ما زاد من شهرته هو دراساته حول عمر الخيام. وعلى الرغم من اهتمام كثير من الباحثين العرب بالخيام إلا أن بكارا يعد الوحيد من بين هؤلاء لنقده الآثار والمؤلفات التي كتبت عن الخيام. كما أنه ألف آثارا عديدة حول الأدب المقارن. تسعى هذه العجالة إلى التعريف بالخدمات التي أسداها هذا الأديب إلى اللغة الفارسية وآدابها مع تحليل هذه النتاجات حيث ستدرس حياة الأديب ونتاجاته الأدبية مع دراسة أنشطته في مجالات الأدب الفارسي المتنوعة.

من هو يوسف حسين بكار؟

ولد يوسف حسين نايف بكار الأردني في منطقة جسر المجامع في الجبال الشمالية للأردن عام ۱۹٤۲ للميلاد وقد أنهى مراحل دراسته الأولى في مناطق إربد الجبلية ليلتحق بعد ذلك إلى مركز إعداد المعلمين في عمان حيث تخرج منه عام ۱۹٦۰م. وقد أوفدته وزارة التربية والتعليم الأردنية في بعثة إلى جامعة بغداد حيث نال منها عام ۱۹٦٥م شهادة الإجازة في اللغة العربية وآدابها ثم أوفد إلى القاهرة عام ۱۹٦۷م لإكمال دراسته في الدراسات العليا. حيث نال شهادة الإجازة والماجستير من هناك فكانت شهادته في الإجازة من مركز البحوث والدراسات العربية التابعة للجامعة الدولية وكانت شهادته في الماجستير من جامعة القاهرة. وبعد أن نال شهادة الماجستير عاد إلى الجامعة الأردنية وأخيرا نال شهادة الدكتوراه عام ۱۹۷۲م في النقد الأبي بدرجة الامتياز. وفي الفترة التي تخرج منها من جامعة بغداد وحتى دخوله جامعة القاهرة كان مشغولا بالتدريس في كلية الحسين في عمان وفي مدارس إربد وبعد نيل شهادة الدكتوراه عمل أستاذا مساعدا وثم أستاذا مشاركا بجامعة فردوسي في مشهد لمدة ثماني

سنوات وقد عمل رئيسا لقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسی فی مشهد. ثم عاد إلى الأردن عام ١٩٧٨م ليعمل بجامعة اليرموک أستاذا مشاركا ثم أستاذا.

لقد عمل الأستاذ يوسف بكار إلى جانب عمله فی الجامعة كمندوب للتدريس والبحوث للجامعيين فی المجالات المختلفة فقد أصبح عضوا لهيئة الكتّاب ثم رئيسا لها كما عمل منقحا لعدد من المجلات منها مجلة أبحاث اليرموک ودراسات الجامعة الأردنية وحوليه كلية الآداب بجامعة قطر وجامعة موته. كما عمل عضوا لكثير من اللجان البحثية والعلمية فی الجامعة الأردنية وفی جامعة اليرموک. كما أشرف على العديد من الرسائل والأطاريح ممتحنا لكثير من الأطاريح فی الدكتوراه وكذلک عضو لجان التحكيم لمنح الأستاذة درجة الأستاذ المساعد والأستاذ المشارک فی جامعات مثل جامعة فيرجينيا بالولايات المتحدة وجامعة الملک سعود فی الرياض وجامعة بغداد.

كما شارک فی كثير من المؤتمرات والندوات العلمية المختصة فی الأدب والنقد داخل الأردن وخارجه وقدم دراسات فی أكثر من ستين مؤتمرا. وقد نال جوائز وأوسمة كثيرة لتأليف أكثر من ثلاثين كتابا وأكثر من أربعين مقالة فی المجلات الأردنية والعربية.

أشرف الأستاذ يوسف حسين بكار على رسائل وأطاريح عديدة جدا فی جامعة اليرموک. كما شارک فی عديد من مناقشات الأطاريح فی البلاد العربية المختلفة وقد بلغ عدد الأطاريح التی أشرف عليها خمسا وخمسين أطروحة كما أن عددا من طلابه أصبحوا أساتذة فی كثير من الجامعات الأردنية والعربية وقد لفتت مؤلفاته العديدة انتباه الطلاب والمختصين ويعد بعض هذه المؤلفات مصادر مهمة فی ذلک التخصص. كما أن الدراسات العديدة التی أجراها الباحثون حول جهوده النقدية والأدبية اعتبرت منعطفا فی أفكاره النقدية الأردنية والعربية واهتمت وسائل الإعلام المختلفة به وبآثاره وقد ترک ما يقرب من ثلاثة وأربعين برنامجا إذاعيا ومتلفزا وصحفيا. وأتقن بالإضافة إلى اللغة العربية اللغتين الفارسية والإنجليزية. (بكار، ٢٠٠٩م: الملف العلمی)

النتاجات العلمية والبحثية ليوسف حسين بكار

ترک يوسف حسين بكار مؤلفات قيمة عدة فی الأدبين العربی والفارسی وفيما يلی

عناوين هذه المؤلفات:

في مجال الأدب العربي

في مجال الأدب العربي يمكننا الإشارة إلى ما يلي من المؤلفات:

اتجاهـات الغزل في القرن الثانـي الهجري/ بناء القصيدة في النقد القديم (في ضوء النقد الحديث)/ قراءات نقدية في العروض والقافية/ الأدب العربي (من العصر الجاهلي حتى نهاية العصر العباسـي)/ الوجه الآخر/ أوراق نقدية جديدة عن طه حسـين/ في النقد الأدبي/ العروض والإيقاع/ الرحلة المنسـية: فدوى طوقان وطفولتها الإبداعية/ عصـر أبي فراس الحمداني/ الترجمة الأدبية: إشـكاليات ومزالق/ حفريات في تراثنا النقدي/ غزل المكيين في العصر الأموي/ وآثار ومؤلفات عديدة أخرى.

وفي مجال الأدب الفارسي والأدب المقارن

وفي مجال الأدب الفارسي والأدب المقارن يمكننا الإشارة إلى الآثار التالية:

الترجمات العربية لرباعيات الخيام (دراسـة نقدية)/ عمر الخيام والرباعيات في آثار الدارسين العرب/ الأوهام في كتابات العرب عن الخيام/ الأدب المقارن/ رباعيات عمر الخيـام ترجمة مصطفـى وهبي التل (عرار)/ نحن وتراث فارس/ أهم إشـكاليات ترجمة رباعيات الخيام/ جماعة الديوان وعمر الخيام/ عمر الخيام أعمال عربية وأخبار تراثية/ مدينة بيت المقدس كما صورها ناصر خسرو في رحلته/ ببليوجرافية الدراسات العربية المقارنـة في اللغات الشـرقية وآدابها/ عمر الخيام في نظـر معاصريه/ عمر الخيام عند المستشرقين/ جلال الدين الرومي في آثار الدارسين العرب/ عبدالوهاب عزام والخيام/ الترجمة الفارسـية لأشعار سـعاد الصباح/ عمر الخيام ورباعياته في الأب العربي/ من مفارقات الاقتراض اللغوي بين العربية والفارسية/ وعشرات من المؤلفات الأخرى.

بدايات معرفته باللغة الفارسية وآدابها

لقد بدأ تعرفه على اللغة الفارسـية وآدابها منذ وصوله إلى مدينة مشـهد والتدريس بجامعة فردوسي والاتصال بالأستاذ المرحوم غلام حسين يوسفي. فبعد أن تعلم الفارسية

وآدابها أدرک أن مجال البحث فيها واسـع جدا مما جعله يغتنم فرصة وجوده فى إيران لمدة ثمانى سنوات ليتفرغ للبحث والدراسة فى الأدب الفارسى. (همدانى، ٢٠٠٦م: ٩)

نتاجاته أثناء الإقامة فى إيران

لقد تمكن يوسف حسين بكار بالتعاون مع الأستاذ المرحوم الدكتور غلامحسين يوسفى أن يفتح أفقا جديدا فى العلاقات الأدبية والثقافية بين الإيرانيين والعرب وبين الأدبين الفارسى والعربى وفيما يلى نورد مؤلفاته أثناء حضوره فى إيران:

بشار بن برد واللغة

لقـد درس بكار فى هذا الأثر لغة بشـار بن برد وقدراته فيهـا. (بكار، ١٣٥١ش: ملحق المجلة)

دور الفرس فى الثقافة العربية فى نظر الدارسين العرب المعاصرين

لقد ألف بكار هذا الأثر فى إطار إظهار دور الإيرانيين فى الثقافة العربية من منظور الدراسات العربية المعاصرة. (بكار، ١٩٧٢م: ١٨)

شعراء فرس فى الأدب العربى

لقـد تناول بكار فى هـذا الأثر أربعة من الشـعراء الإيرانيين القدامى بالدراسـة والتحليل ليبين دورهم فى خدمة اللغة العربية وآدابها بإيراد نماذج من أشعارهم. (بكار، ١٣٥١م: ١٦٣)

أثر القرآن فى شعر حسان بن ثابت

أوضح بكار فى هذا المؤلف أثر القرآن على حياة حسـان وشـعره وتجلياته فيهما. (بكار، ١٣٥١ش: ٢٦٧)

نظرات فى فهرست ابن النديم

لقد ألف بكار هذا المقال تعليقا على نشـر كتاب الفهرسـت لابن النديم الذى قام به

الأستاذ محمد رضا تجدد. (بكار، ١٩٧٢م: ١٨٩)

لقد قسم جهود عربية بكار مقاله هذا إلى ثلاثة مباحث. ففى المبحث الأول تحدث عن جهود الباحثين العرب فى تحليل دواوين عدد من الشعراء الإيرانيين ونقدها. أما البحث الثانى فقد تناول فيه بالدراسة الكاتب عمر الخيام الشاعر الفارسى ورباعياته فى آثار الباحثين العرب. وذلک بدراسة وتحليل الترجمات الموجودة عن رباعيات الخيام، أما المبحث الثالث فدرس فيه الكاتب حياة الخيام وشخصيته. (زرين كوب، ١٣٥٢م: ٤٢٧)

خراسان فى التراث الأدبى

أما هذا البحث فهو عبارة عن تسليط الضوء على تأثير منطقة خراسان على التراث العربى. (بكار، ١٩٧٣م: ١٩)

التعويض النفسى عند بشار

إن هذه الدراسة تقوم بتحليل شخصية بشار وقضاياها وتجلياتها فى شعره. (بكار، ١٣٥٢ش: ٣٣١)

الفارسية و آدابها فى البلاد العربية

إن هذا المكتوب تكلمة لما كتبه بكار تحت عنوان "جهود عربية معاصرة فى خدمة الأدب الفارسى". (بكار، ١٣٥٣ش: ١٥١)

العالم المنشود فى بستان سعدى الشيرازى

إن هذا المقال ترجمة عربية لمقال للأستاذ غلامحسين يوسفى تحت العنوان نفسه والذى نشر فى مجلة البيان. (بكار، ١٩٧٤م: ٣٦)

نظرات فى سياست نامه

هذه المقالة دراسة نقدية لطبعات كتاب سياستنامه المختلفة حيث أبدى بكار فيها آراءه النقدية حول الكتاب بطبعاته المتعددة. (بكار، ١٩٧٧م: ٢١١)

ترجمة قصيدة "تعال" لإيليا أبي ماضي إلى الفارسية

إن هذا أول عمل لبكار في مجال الترجمة من العربية إلى الفارسية. (بكار، ١٣٥٤ش: ٤٢٩)

ترجمة قصيدة السكر الخالد لإلياس فرحات

وقد أولى بكار وغلامحسين يوسفي بعد ترجمة بكار للقصيدة السابقة الذكر اهتمامهما بترجمة قصيدة شاعر الحرية إلياس فرحات. (بكار، ١٩٧٥م: ٩١٧)

الرقص بالكلمات

بعد ترجمة قصائد عربية معاصره إلى الفارسية قرر الأديبان ترجمة كتاب من العربية إلى الفارسية لذا فقد عمدا إلى ترجمة قسم من كتاب قصتي مع الشعر للشاعر نزار قباني وبعد فترة وجيزة من هذه الترجمة أدركا إقبال الإيرانيين وتعطشهم لمعرفة الأدب العربي المعاصر لذا فقد قررا ترجمة الكتاب المذكور آنفا بالكامل. (بكار، ١٩٧٥م: ٣٠٧)

مزالق الترجمة بين الفارسية والعربية

هذا عنوان مقال ألفه بكار لإظهار عدد من المشاكل والتحديات والمزالق في الترجمة بين اللغتين الفارسية والعربية وقد نشر في كتاب "فرخنده بيام". (بكار، ١٩٨٠م: ٤٥٠)

مختارات من الشعر العربي الحديث

بعد النجاح الذي أحرزته ترجمة كتاب قصتي مع الشعر للأديبين غلامحسين يوسفي ويوسف حسين بكار قرر الأديبان ترجمة مقتطفات من الشعر العربي المعاصر إلى الفارسية.

وقد ترجما كتاب مختارات من الشعر العربي الحديث للدكتور مصطفى بدوي الأديب والشاعر المصري إلى الفارسية. (بكار، ١٩٩٠م) إن نظرة منا على آثار بكار أثناء إقامته في إيران تدلنا على أن جهوده في هذه المرحلة كانت منصبة على إماطة اللثام عن العلاقات العميقة بين الأدبين الفارسي والعربي.

يوسف بكار من منظور الباحثين فى ساحة الأب الفارسى عند الإيرانيين والعرب

لمحمد جعفر ياحقى

لقد كان محمد جعفر ياحقى الأستاذ البارز فى جامعة فردوسى من جملة طلاب الأستاذ بكار أثناء تدريسه بجامعة فردوسى قبل ثلاثين عاما. فقد قال فى كلمته التى ألقاها فى حفل التكريم الذى أقيم فى جامعة مشهد ليوسف حسين بكار عام ٢٠٠٦م: «إن ما تعلمناه من الدكتور بكار هى أولا النظرة الجديدة إلى الأدب وبخاصة إلى الأدب العربى وثانيا معرفة النقد الأدبى العربى التى مازالت بعد ثلاثين عاما تعد نافعة ومؤثرة.»

كما اعتبر ياحقى فى ختام كلمته التعاون العلمى المثمر بين غلامحسين يوسفى ويوسف بكار فى السنوات الماضية علاقة فريدة واعتبر أن الجهود المشتركة التى بذلها الأستاذان بداية جيدة لدراسة النقد الأدبى فى إيران. وفى النهاية أكد محمد جعفر ياحقى أن معرفة الطلاب الإيرانيين للدكتور بكار تعود إلى ترجمة كتاب قصتى مع الشعر لنزار قبانى التى تمت بالتعاون مع الأستاذ غلامحسين يوسفى. (تقى آبادى، ١٣٨٥ش: طبعة خاصة)

على اصغر محمد خانى

وقد وصفه على اصغر محمد خانى رئيس مركز نشر اللغة الفارسية وآدابها فى رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية فى حفل التكريم الآنف الذكر: بأن الأساس الذى أرساه الأستاذ فى الأردن لم يكن سببا لدراسة اللغة الفارسية وآدابها فى الأردن بل أدى إلى دراستها فى سائر الأقطار العربية. ففى رأيه فإن عضوية الدكتور بكار فى لجان التحكيم لعدة جوائز أدبية فى البلاد العربية تجعله حلقة وصل بين الأدبين الفارسى والعربى. (المصدر نفسه)

شهاب غانم

يقول شهاب غانم أحد أبرز الشعراء الإماراتيين عن يوسف بكار: إن الدكتور يوسف

حسين بكار يعد اليوم بحق أحد أبرز الخبراء فى مجال دراسة الخيام. (غانم، ٢٠٠٩م)

عارف زغول

غير أن تلميذه عارف زغول اعتبر أن أستاذه يعد من أبرز رموز العلاقات الثقافية والعلمية بين اللغتين فى مجال الترجمة من الفارسية إلى العربية ومن العربية إلى الفارسية وكذلك فى مجال الدراسات المقارنة بين الأدبين فى الوقت الحاضر.

كما اعتبره الرائد فى مجال الدراسات والبحوث المقارنة بين اللغتين الفارسية والعربية وآدابهما. (زغول، ٢٠١٠م: ٨٥)

احمد رقب

كما اعتبر احمد رقب يوسف بكار من الباحثين العرب القلائل المتفرغين للبحث فى الأدب الفارسى والعلاقات الأدبية بين العربية والفارسية وقد ترك مؤلفات فى هذا المجال. (عبيدات، ٢٠١٠م: ٨١)

مجالات الدراسة فى اللغة الفارسية وآدابها عند يوسف بكار

يوسف بكار والدراسات حول الخيام

لقد استطاع الأدب الفارسى القديم بما يزخر به من ثروة فكرية وأدبية و ما يحمله من قواسم مشتركة مع الأدب العربى أن يثير اهتمام كثير من الباحثين العرب الذين كانوا يعلمون فى هذا المجال. إن إبداعات الشعراء الإيرانيين الكلاسيكيين المتنوعة من أمثال حافظ الشيرازى وسعدى الشيرازى والخيام وجلال الدين الرومى وفريد الدين العطار النيشابورى.

غير أن من استأثر باهتمام يوسف بكار أكثر من غيره هو الشاعر الفارسى ذو الصيت العالمى عمر الخيام النيشابورى بمضامينه الشعرية الفلسفية الباعثة على التأمل والتفكير حيث ألف العديد من الكتب والمقالات حوله بلغ عددها عشرين كتابا ومقالة عن الرباعيات وأفكار الشاعر فيها. و قد ذكر يوسف بكار فى حديث مع مجلة "سخن عشق" أن بدايات معرفته للخيام تعود إلى قراءاته للترجمات العربية للرباعيات مثل

ترجمة وديع البستاني وكذلک نتيجة المغنية العربية أم كلثوم التي غنت مجموعة من رباعيات الخيام التی ترجمها الشاعر المصری أحمد رامی إلی العربية غير أن معرفته الواسعة للرباعيات وأفكار الشاعر فيها جاءت من خلال بحوثه حيث قام بجمع ترجماتها العربية البالغة ستا وخمسين ترجمة وقد قام الأستاذ يوسف بكار بتألبف كتاب تحت عنوان "الترجمات العربية لرباعيات الخيام، دراسة نقدية" وهو بمثابة تعريف بالمصادر والمراجع المرتبطة بترجمات الرباعيات إلی العربية وقد توصل الباحث من خلال هذا الكتاب إلی نتيجة مفادها أن الخيام لم يعرف حق المعرفة لا فی العالم ولا فی إيران مما دفعه إلی توسيع جهوده فی الدراسات المتعلقة بالخيام. (همدانی، ٢٠٠٦م: ١٢)

وعلی الرغم من أن الأستاذ بكار يعتبر عمله فی جمع الترجمات العربية للرباعيات منعطفا أساسيا فی معرفته العميقة بالخيام غير أن ذلک لا يعنی أنه لم يؤلف شيئا عن الخيام حتی ذلک الزمن فقد عكف قبل ذلک علی ترجمة أجزاء من كتاب علی دشتی تحت عنوان "لحظة مع الخيام" حيث أصدر بحوثا تحت عنوان "الخيام الشاعر و رباعياته" و"الخيام فی نظر معاصريه". كما ألف كتابا حول ترجمة أحمد الصافی النجفی لرباعيات عمر الخيام فی الميزان". (بكار، لاتا: ٣) لم ينحصر عمل بكار فی ترجمة كتاب "لحظة مع الخيام" علی الجزءين المذكورين آنفا وإنما قام بترجمة فصلين آخرين من الكتاب حول عمر الخيام وآثاره وعمر الخيام عند المستشرقين إلی اللغة العربية.

وقد بدأ يوسف بكار بعد تأليف كتابه "الترجمات العربية لرباعيات الخيام دراسة نقدية" المرحلة الثانية من دراساته عن الخيام بإصدار كتاب تحت عنوان "عمر الخيام والرباعيات فی آثار الدارسين العرب". و يشمل الكتاب كل ما يرتبط بالخيام فی العربية من الكتب والترجمات العربية للرباعيات شعرا ونثرا وكذلک ترجمات الرباعيات باللهجات العامية كما شمل الكتاب الدراسات والبحوث والمقالات المرتبطة بهذا الموضوع مما يدل علی اهتمام يوسف بكار الخاص بجهود الباحثين العرب فی هذا الميدان. (بكار، ١٩٨٨م) إن المرحلة الثالثة من دراسات يوسف بكار عن الخيام بدأت بإصدار كتابه المسمی "كتاب الأوهام فی كتابات العرب عن الخيام". وفيه يحاول إماطة اللثام عن كل ما ذكر من تأويلات وتحليلات عن الخيام عند الباحثين العرب.

(بكار، ١٩٨٨م) إن بحوث يوسف بكار في هذا المجال لم تتوقف عند مرحلتها الثالثة فقد واصل جهوده العلمية بالبحث والتحقيق حول مصادر ترجمة مصطفى وهبي التل للرباعيات الذي أصدره عام ١٩٩٠م في بيروت كما أصدره عام ١٩٩٩م في عمان كما أن هناک دراسات أخرى ليوسف بكار الخيام منها: "ترجمة منسية لرباعيات الخيام" و"آثار عمر الخيام العربية وأهميتها" و"عمر الخيام و شعره العربي".

إن أحد أهم أعمال يوسف بكار وإنجازاته في مجال الدراسات الخيامية هو دراسته لأهم المشاكل الموجودة في ترجمات رباعيات الخيام إلى العربية حيث قام بدراستها في قسمين منفصلين هما: أولا: القضايا العامة ومنها مفهوم الرباعي وقالبه وثانيا: القضايا الخاصة وهي ترتبط بترجمة كلمات بعينها في الرباعيات مثل جام جم وفانوس خيال و چهره كهربا ولعبت بازو ... . (بكار، ٢٠٠١م: ٧٥)

لقد قرر يوسف بكار في المرحلة التالية أن يدرس تأثير الخيام على جماعة الديوان الأدبية وهو موضوع لم يخطر ببال أحد حتى ذلک التاريخ فقد أوضح في كتابه جماعة الديوان وعمر الخيام مدى تأثر عباس محمود العقاد وإبراهيم عبدالقادر المازني وعبد الرحمن شكري برباعيات الخيام فقد أسهمت جهود يوسف بكار في هذا المجال في إثبات مدى تأثير الخيام على كثير من الشعراء العرب. (بكار، ٢٠٠٤م)

كما أن له إسهامات أخرى في مجال الدراسات الخيامية منها "عبدالوهاب عزّام و الخيام" و"عمر الخيام في الأدب العربي". كما أنه قدم كثير من الكتب التي ألفها الباحثون في هذا المجال ومن ذلک مقدمته لترجمة البروفسير حسين صادقي لرباعيات الخيام إلى اللغات الانجليزية والفرنسية والعربية وكذلک تقديمه لترجمة الشاعر الإماراتي محمد صالح القرق لرباعيات الخيام.

كما أن له مساهمات أخرى في المؤتمرات والندوات والحوارات االاعلامية حول الخيام مما يدل دلالة واضحة على مدى اهتمامه بهذه الشخصية الأبية اللامعة. (بكار، ٢٠١٢م: ٤٣) إن ما ذكر آنفا جعل من يوسف بكار أحد أكبر الباحثين وأهمهم على مستوى العالم العربي في مجال الدراسات الخيامية. إن هناک العشرات من الأدباء والباحثين العرب الذين اهتموا بالخيام ورباعياته ومن أبرز هؤلاء يمكن الإشارة إلى

عبدالوهـاب عزام ومحمـد غنيمى هلال وأحمد الصافى النجفـى وأحمد حامد الصراف وجميـل صدقى الزهاوى وأحمد راص وعبدالحق فاضل ومحمد الفراتى ومصطفى وهبى التل وعدد آخر من الباحثين غير أن جهودهم فى الغالب انصبت على ترجمة الرباعيات شعرا ونثرا إلى العربية غير أن ما يميز يوسف بكار عن هؤلاء هو أنه لم يعكف على ترجمة الرباعيات إلى العربية بل ركز اهتمامه على النقد والدراسـة والتحليل وإزالة الشبهات حـول الخيام ورباعياته كما لا يعنى ذلک أنه لم يعمل فى مجال ترجمة الرباعيات حيث نـراه أصدره ٢٠٠٣م "ترجمة منسـية لرباعيات الخيام" ومـن الأمور الأخرى التى تميز جهود يوسف بكار فى هذا المجال هو اهتمامه بأشعار الخيام العربية ومؤلفاته بهذه اللغة وهذا ما لم يقم به أحد من الباحثين قبله.

لقـد أثبـت بكار فى مقال تحت عنوان "عمرالخيام و شـعره العربـى أن ما روّج له البعض بأن أشعار الخيام جميعها باللغة الفارسية وعلى وزن الدوبيت لايمت إلى الحقيقة بصلة وذلک بالاسـتناد إلى أقوال شـخصيات كبيرة من مثل العماد الأصفهانى وشمس الدين الشـهرزورى وعدد من الباحثين العرب المختصين حول الخيام. (بكار، ٢٠٠٧م: ٨٨) لقد حدد يوسف بكار فى مقال آخر تحت عنوان "عمر الخيام ورباعياته فى الأدب العربى" اتجاهـات ثلاثة لبحوثه حول الخيام. (بـكار، ٢٠٠٨م: ٣) وتتمثل الاتجاهات الثلاثة هذه فى موضوع ترجمة الرباعيات إلى العربية وأشـعار الخيام العربية أولا وفى موضوع الكتب والمقالات المنشـورة حول الخيام ثانيا وفى تأثير رباعيات الخيام على الباحثين العرب ثالثا.

لقد درس عدد كبير من الباحثين العرب المختصين فى الدراسـات الخيامية موضوع الخيام وفلسـفته ومعتقداته منهم محمد موسـى الهنداوى وعبدالحق فاضل وأحمد حامد الصراف غير أن يوسف بكار وضع بكتابه الآخر تحت عنوان "عمر الخيام أعمال عربية و أخبار تراثية" النقاط على الحروف حول القضايا المعقدة عن شخصية الخيام وحياته و معتقداته وعدد من الرباعيات المنسوبة إليه.

وعلى الرغم من جميـع الجهود التى بذلها الباحثون العرب فى هذا المضمار غير أن عشـرين أثرا بين كتاب ومقالة يجعل يوسـف بكار رائدا فى طليعة الباحثين العرب فى

مجال الدراسات الخيامية كما يؤكد رغبته في هذا النوع من الدراسات وتمكنه من الأدب الفارسي وأدب الخيام.

الترجمة

تعتبر الترجمة مجالا خصبا للتبادل الثقافي والفكري بين الإيرانيين والعرب وقد عمل فيها كثير من الباحثين العرب المختصين في الشؤون الإيرانية وقد كان معظم هذه الأعمال باتجاه ترجمة الدواوين الشعرية وتواريخ الأدب الفارسي إلى العربية ومن أهم هؤلاء يمكن الإشارة إلى محمد موسى الهنداوي ويحيى الخشاب وأمين الشورابي وفكتور الكك ومحمد التونجي ومحمد الفراتي، وقد تركوا آثارا قيمة في هذا المجال نالت إعجاب المثقفين من الأمتين. أما يوسف بكار فإن دراسة آثاره تدلنا على أنه بذل مجهودا كبيرا في هذا المجال إذ بدأ العمل في الترجمة مع المرحوم غلامحسين يوسفي فكانت ثمرته ترجمة كتاب قصتي مع الشعر لنزار قباني ومختارات من الشعر العربي الحديث لمحمد مصطفى بدوي إلى الفارسية ومن ثم شرع يوسف بكار في ترجمة روائع الأدب الفارسي إلى اللغة العربية حيث ترجم كتاب سياستنامه لخواجه نظام الملك الطوسي وكتاب العالم المنشود في بستان سعدي الشيرازي وكتابا آخر تحت عنوان سمات الأدب الفارسي. إن ما يميز يوسف بكار في هذا المجال عن غيره من الباحثين العرب هو الترجمة من اللغة العربية إلى الفارسية مما يدل على تمكنه من ناصية اللغة الفارسية وآدابها.

الأدب المقارن

لقد شهدت العقود الأخيرة اهتماما كبيرا لدى الباحثين العرب بموضوع الأدب المقارن بين الفارسية والعربية. وتمثل الدراسات التي أنجزت بهذا الصدد المجالين اللغوي والأدبي وتؤكد ذلك آثار الأدباء والباحثين العرب غير أن يوسف بكار قد خاض المجالين اللغوي والأدبي معا وترك آثارا قيمة فيهما.

الآثار المتعلقة بالأدب المقارن

تعود بدايات جهود يوسف بكار المقارنة إلى فترة دخوله إلى إيران وإقامته في مدينة

مشهد حيث توسعت معلوماته عن الأدب الفارسی والعربی مما دفعه إلی العمل فی مجال الأدب المقارن. وقد کان أول أثر لیوسف بکار فی هذا المجال مقالا قصیرا نشرته مجلة الإخاء الإیرانیة تحت عنوان "دور الفرس فی الثقافة العربیة فی نظر الدارسین العرب المعاصرین" حیث قام بدراسة تأثیر الفرس علی الثقافة العربیة من وجهة نظر الباحثین العرب. وأردفه بمقال قصیر آخر تحت عنوان "الشعراء الفرس فی الأدب العربی" حیث درس فی هذا المقال تأثیر الشعر العربی الذی نظمه الشعراء الفرس علی الأدب العربی.

لقد قام یوسف بکار بعد ذلک بدراسة شاملة حول جهود الباحثین العرب المختصین فی الشؤون الإیرانیة فی مجالات الأدب الفارسی المختلفة فکانت مقالته "جهود عربیة معاصرة فی خدمة الأدب الفارسی" ثمرة هذه المرحلة وقد ألقی هذا فی المؤتمر الثانی للدراسات الإیرانیة ویعتبر یوسف بکار أن هذه المقالة هی مقالته الأولی بعد إقامة عام واحد فی مشهد. ونجده بعد ذلک مهتما بدراسة دور المناخ علی الأدب العربی حیث یعتبر خراسان من المناطق المؤثرة جدا علی الأدب العربی رغم المسافة الکبیرة التی تفصلها عن بلاد العرب وقد رکز فی هذا المقال علی دور الأرض الإیرانیّة المتمثلة فی خراسان علی الأدب العربی بعد أن کان قد درس دور الشعراء الفرس علی هذا الأدب. إن المقال الذی سبق ذکره عن الجهود العربیة المعاصرة فی خدمة الأدب الفارسی لم یقنع بکار حیث وجد أن الموضوع مازال بحاجة إلی دراسة أعمق الأمر الذی دفعه إلی کتابة مقال آخر فی هذا المجال تحت عنوان "الفارسیة وآدابها فی البلاد العربیة" ولم یغفل فی هذا المقال الحدیث عن المجلات والمخطوطات الفارسیة فی المکتبات العامة والخاصة فی البلاد العربیة وبذلک أصدر مقالا شاملا حول الموضوع. وبعد ذلک أصدر مقالا فی مجال الأدب المقارن کان اهتمامه بالجانب اللغوی یحمل عنوان "مزالق الترجمة بین الفارسیة والعربیة" حیث درس فیه مشاکل الترجمة من العربیة والفارسیة ومن الفارسیة إلی العربیة حیث أشار فیه إلی نماذج من الأخطاء الشائعة لدی المترجمین الإیرانیین فی الترجمة. إن نظرة منا علی آثار یوسف بکار المقارنة تدلنا علی أنه اهتم بالجانبین الأدبی واللغوی فی هذا المیدان غیر أن ما یمیزه عن غیره من الباحثین العرب فی هذا المجال هو أنه لیس مقلدا لنهج المتقدمین فی البحوث الأدبیة المقارنة فقد رکز اهتمامه علی

تأثير الأدباء الإيرانيين على الأدب العربي ومدى تأثر العرب بالأدب الفارسي بينما كانت الجهود السابقة تركز فقط على تأثير الأدب العربي على الأدب الفارسي. وهذا لا يعني أن يوسف بكار قد أغفل هذا البعد من التأثير والتأثر بين الأدبين فهو يرفض الرأي القائل بتأثير أحد الأدبين على الآخر بل يعتقد أن هناك تبادلا فكريا وأدبيا وثقافيا بين الأمتين يستند في هذا الصدد بآراء شوقي ضيف. (بكار، ١٩٧٢م: ١٨)

دراسات يوسف بكار المقارنة بعد العودة إلى الأردن

لقد استمرت جهود يوسف بكار المقارنة بعد عودته إلى الأردن حيث أصدر آثارا عديدة أهمها:

مقالات طه حسين والأدب الفارسي وببليوجرافية الدراسات العربية المقارنة في اللغات الشرقية وآدابها والأدب المقارن ونحن وتراث فارس والرباعية في الأدب العربي والترجمة الفارسية لأشعار سعاد الصباح ومن مفارقات الاقتراض اللغوي بين العربية والفارسية وهنا لابد من إيراد بعض الإيضاحات حول المقالات المذكورة أعلاه.

لقد سمى يوسف بكار إلى إظهار جهود الباحثين العرب المعاصرين في مجال الأدب المقارن فمقال "ببليوجرافية الدراسات العربية المقارنة في اللغات الشرقية و آدابها" يتناول منجزات الباحثين العرب في هذا المجال وهي تشمل ١٧٣ أثرا. (بكار، ١٩٩١م: ٥٠٤)

إن كتابه "نحن وتراث فارس" قد لقي اهتماما كبيرا من الباحثين ففي هذا الأثر يؤكد الكاتب تأثر الأدباء العرب في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين باللغة الفارسية وآدابها ويرى بكار أن اهتمام العرب لم ينحصر بالأدب الفارسي الكلاسيكي بل تجاوزه أحيانا إلى الأدب الفارسي المعاصر. (بكار، ٢٠٠٠م)

يعتبر كتاب بكار "الأدب المقارن" من الكتب المهمة في هذا الصدد حيث أوضح فيه القضايا المتعلقة بنشأة الأب المقارن وتطوره التاريخي والآراء المطروحة في ساحة الأدب المقارن والمصطلحات المتعلقة بالأدب المقارن.

أما مقالة "الترجمة الفارسية لأشعار السعاد الصباح" فدراسة نقدية لترجمة أشعار

سعاد الصباح الفارسية التى قام بها الأخوان فرامرزى. (بكار، ٢٠٠٧م)

يتناول بكار فى مقاله تحت عنوان "من مفارقات الاقتراض اللغوى بين العربية و الفارسية" الذى ألقاه فى الجلسة الأولى من الندوة الدولية للأدب المقارن الفارسى والعربى موضوع الاقتراض بين اللغات ويرى أن هذا الموضوع لم يجد الاهتمام اللازم من الباحثين وهو مجال خصب يمكن العمل فيه. (بكار، ٢٠٠٩م: ٤٠١)

إن دراسة آثار بكار فى مجال البحث الأدبى المقارن تؤكد اهتمامه بالمجالات اللغوية والأدبية المقارنة غير أنه لم يسر على نهج المتقدمين من الباحثين العرب بل أبدع أسلوبه الخاص به فى هذا المجال.

تأسيس قسم اللغة الفارسية وآدابها

عندما عاد يوسف بكار إلى الأردن أقدم على إنشاء قسم الدراسات الشرقية واللغة الفارسية وآدابها حيث أوفد عددا من الطلاب إلى إيران للدراسة فى مرحلة الدكتوراه منهم عارف زغول وعبدالكريم جرادات اللذين يقومان اليوم بتدريس اللغة الفارسية وآدابها بالجامعات الأردنية. (بكار، ٢٠٠٩م: ٢)

النتيجة

يعتبر الأستاذ يوسف حسين بكار الأردنى أحد أبرز الباحثين العرب المعاصرين حيث خطا خطوات جبارة فى مجال دراسة التأثير والتأثر بين الأدبين الفارسى والعربى. فقد تعرف خلال فترة إقامته فى إيران عن كثب على اللغة الفارسية وآدابها القديمة خاصة بعد أن تعاون مع غلام حسين يوسفى فى هذا الصدد. وأدرك مبكّرا المجالات البحثية الواسعة فى الأدب الفارسى. وأصدر آثارا متعددة فى مجال الأدب المقارن بين الفارسية والعربية. الأمر الذى جعله من أبرز الباحثين العرب فى هذا المجال أما المجال الأدبى الآخر الذى يعتبر بكار رائدا فيه فهو الدراسات عن الخيام ورباعياته وأفكاره حيث يعد بكار بحق الرائد فى هذا المجال فى البلاد العربية.

المصادر والمراجع

بكار، يوسف حسين. (١٩٩٠م). «گزيدهای از شعر عربی معاصر». طهران: انتشارات اسپرک.

ـــــــــــــ (١٩٨٨م). «الترجمات العربية لرباعيات خيام». قطر: منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية.

ـــــــــــــ (١٩٨٨م). «الأوهام في كتابات العرب عن الخيام». ط١. بيروت: دار المناهل.

ـــــــــــــ (١٩٨٨م). «عمر الخيام والرباعيات في آثار الدارسين العرب». ط١. بيروت: دار المناهل.

ـــــــــــــ (٢٠٠٠م). «نحن و تراث فارس». دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ـــــــــــــ (٢٠٠١م). الترجمة الأدبية: إشكاليات ومزالق. الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ـــــــــــــ (٢٠٠٤م). «جماعة الديوان وعمر الخيام». ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ـــــــــــــ (٢٠٠٩م). «الآثار العلمية للدكتور بكار». تقرير خاص. لامک: لانا.

ـــــــــــــ (٢٠١٢م). «عمرالخيام أعمال عربية و أخبار تراثية». الأردن: لانا.

تقی‌آبادی، حميد. (٢٠٠٦م). «گزارشی از مراسم بزرگداشت دکتر بكار». جريدة القدس. أرشيف الجريدة. العدد ٥٣٦٩.

زرين‌كوب، حميد. (١٣٥٢ش). «سخنرانيهای دومين كنگره تحقيقات ايرانی». مشهد: جامعة مشهد. ج٢.

مقالات

بكار، يوسف حسين. (١٩٧٢م). «بشار بن برد واللغة». مجلة الإخاء. السنة ١٠. العدد ١٧٩.

ـــــــــــــ (١٩٧٢م). «دور الفرس في الثقافة العربية في نظر الدارسين العرب المعاصرين». مجلة الإخاء. السنة ١١. العدد ١٨٦.

ـــــــــــــ (١٩٧٢م). «شعراء الفرس في الأدب العربي». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٢.

ـــــــــــــ (١٩٧٢م). «أثر القرآن في شعر حسان بن ثابت». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٤.

ـــــــــــــ (١٩٧٢م). «نظرات في فهرست ابن النديم». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٥.

ـــــــــــــ (١٩٧٣م). «خراسان في التراث العربي». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد ٧.

ـــــــــــــ (۱۹۷۳م). «التعويض النفسـى عند بشـاربن برد (أسبابه ومظاهره). مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد٨.

ـــــــــــــ (١٩٧٤م). «الفارسـية وآدابها فى البلاد العربية». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد١٢.

ـــــــــــــ (١٩٧٤م). «العالم المنشـود فى بسـتان سـعدى الشـيرازى». مجلة البيان. العدد٩٤.

ـــــــــــــ (١٩٧٧م). «نظرات فى سياسـتنامه». مشـهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد٢٤.

ـــــــــــــ (١٩٧٥م). «ترجمه شعرى از ايليا ابو ماضى». مجلة يغماء. دوره ٢٨. العدد٧.

ـــــــــــــ (١٩٧٥م). «ترجمه شعرى از الياس فرحات». مجلة سخن. دوره ٢٤. العدد٩.

ـــــــــــــ (١٩٧٥م). «رقص با كلمات». مشهد: مجلة كلية الشريعة والمعارف الإسلامية. العدد٤٣.

ـــــــــــــ (١٩٧٧م). «داستان من وشعر». مشهد: انتشارات توس.

ـــــــــــــ (١٩٨٠م). «مزالق الترجمة بين العربية و الفارسية». فرخنده پيام، انتشارات دانشگاه مشهد.

ـــــــــــــ (١٩٩١م). «ببليوجرافيـة الدراسـات العربية المقارنـة». مجلة عالم الكتب السعودية. ج١١. العدد٤.

ـــــــــــــ (٢٠٠٧م). «عمر الخيام: شعره العربى». مجلة آفاق الثقافة والتراث. العدد٥٦.

ـــــــــــــ (٢٠٠٧م). «الترجمة الفارسـية لأشـعار سـعاد الصباح». مجلـة الأفكار. العدد٢٢٥.

ـــــــــــــ (٢٠٠٨م). «عمـر الخيـام و رباعياته فى الأدب العربـى». طهران: دائرة المعارف الإسلامية.

ـــــــــــــ (٢٠٠٩م). «مفارقـات الاقـتراض اللغوى بين العربية والفارسـية». مجلة الدراسات الأدبية. العدد٦٦.

الزغلول، عارف. (٢٠١٠م). «الدكتور بكار واللغة الفارسية». أردن: مجلة الأفكار. العدد٢٦٠.

عبيدات، عدنان محمود. (٢٠١٠م). «الدكتور بكار محققا». مجلة الأفكار. العدد ٢٦٠.

غـانم، شـهاب. (٢٠٠٩م). «قـراءة فى ترجمـة جديدة لرباعيـات الخيام». صحيفـة ١٤ اكتوبر. العدد١٤٤٩٤.

همدانى، آزيتا. (١٣٨٥ش). «گفتوگو و مصاحبه با يوسف بكار». مجلة سخن عشق. العدد٣٢.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة – العدد الثالث عشر – ربيع ١٣٩٣ش / آذار ٢٠١٤م
صص ١٢٤ ـ ١٠٣

تدوين المعاجم الفارسية في عصر الكوركانيين المغول في الهند

زرين‌تاج پرهيزكار*
ايرج مهركي**
مهدي ماحوزي***

الملخص

لم يلق الأدباء والفنانون في العهد الصفوي أيّ دعم أو تشجيع من البلاط الصفوي ممّا أدّى إلى نزوحهم الجماعي إلى شبه القارة الهندية. وبالمقابل كان الترحيب الذي يلقاه المتحدثون بالفارسية والكتاب وجميع الأدباء والفنانين الإيرانيين في الهند والحفاوة التي تستقبلهم بها إمبراطورية الكوركانيين المغول يعطي زخماً لهذا النزوح الجماعي.
إنّ نفوذ الثقافة الإيرانية واللغة الفارسية – التي كانت اللغة الرسمية في بلاط المغول في الهند – أدّى إلى إزدهار جميع الفنون الأدبية وبخاصة فن تدوين المعاجم في هذا العصر. ويمكن تقسيم عملية تدوين المعاجم الفارسية إلى ثلاث مراحل هي: ١. قبل المغول "القرن ٧ حتى ٩" ٢. العهد المغولي "القرن ١٠ حتى ١٣" ٣. بعد العهد المغولي أو العهد الجديد "القرن ١٤ وما بعده".
لقد اهتمّ كتّاب المعاجم في العهد الأول بجمع اللغة الشعرية غير آبهين بلغة الحوار أو لغة الكتابة لذا فإنّ المعاجم التي وضعت في هذه الفترة لا تعتبر "شاملة". غير أنّ أكثر الأعمال دقّة وجدّية هو ما وضع في العهد الثاني أي في عهد الإمبراطورية المغولية وسيعالج هذا المقال دراسة أفضل المعاجم التي وضعت في هذا العصر دون غيره من العصور.
أمّا العهد الثالث أو العهد الجديد فيطلق على عصر سيطرة البريطانيين على أرض شبه القارة الهندية ونهاية العهد المغولي في هذه البلاد، حيث بذلوا أقصى جهودهم في استبدال اللغة الفارسية الرسمية باللغة الانكليزية.

الكلمات الدليلية: تدوين المعاجم، المغول، شبه القارة الهندية، العهد الصفوي، نزوح الأدباء.

*. طالبة الدكتوراه التخصصية في اللغة الفارسية وآدابها بجامعة آزاد الإسلامية في رودهن، إيران.
**. أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية في كرج، إيران. I.Mehr41@gmail.com
***. أستاذ مشارك بجامعة آزاد الإسلامية في رودهن، إيران. Zarintaj_parhizkar@yahoo.com

التنقيح والمراجعة اللغوية: د. هادي نظري منظم
تاريخ الوصول: ١٣٩٢/١٠/١٠ش تاريخ القبول: ١٣٩٣/٣/٤ش

المقدمة

«كان الكوركانيـون المغـول فى الهند قد اضطلعوا بالدور الأكبر فى نشـر الشـعر والأدب الفارسـيين فى تلـك البلاد. إنّ الكوركانيين الهنود الذيـن يطلق على دولتهم الإمبراطوريـة البابرية أو إمبراطورية المغول فى الهند كانـوا يمثّلون آخر إمبراطورية للعصر الذهبى الإسلامى فى الهند وقد أسّسها بابر – الفاتح المغولى - الذى كان الأمير تيمور جدّه الخامس، فى تلك البلاد الشاسعة وكانت المنافسة بينها وبين الصفويّين فى إيران على أشـدّها. حيث كانت أرض شـبه القارة الهندية تمثّل أرض الفرص للشعراء والأدباء والفنانين وذلك بسبب الدعم والتشجيع اللذين كانوا يلقونهما هناك.» (تقرير مجمع اللغة الفارسية: ٤) كما أنّ عدم اهتمام الملوك الصفويّين بهم كان يزيد من رغبتهم فى النزوح إلى شـبه القارة. كان التساهل والجود والكرم من سمات الحكام المغول فى الهند الأمر الذى حوّل تلك الأرض إلى مركز علمى وأدبى وبخاصة فيما يتعلّق بتدوين المعاجم والتاريخ وكتب التراجم.

ستسـعى الباحثة فـى هذا المقال إلى تسـليط الضوء على تاريـخ تدوين المعاجم الفارسـية فى شـبه القارة مع عناية خاصة بدور الإمبراطورية المغولية فى ازدهار هذا الفن. لقد تناول المرحوم سـعيد نفيسـى فـى مقدمة "لغتنامه" والأسـتاذ ذبيح الله صفا فى "تاريخ أدبيات" والأسـتاذ سيد محمد دبير سـياقى فى كتاب "فرهنگهاى فارسى" (المعاجم الفارسية) بالتفصيل موضوع تدوين القواميس والمعاجم الفارسية. ويعدّ كتاب الأستاذ شهريار نقوى فى موضوع المعاجم الفارسية فى شبه القارة الهندية والباكستان من المصادر المهمّة لهذا المقال كما راجع الباحثون العديد من المصادر والمراجع الأخرى التى وردت الإشارة إليها داخل النص.

الأواصر القديمة بين الإيرانيين وسكان شبه القارة الهندية

«تعـود جذور الوشـائج الأولى بـين الإيرانيين والهنود إلى الأسـاطير حيث ذكر بعض المؤرخين أنّ أرض الهند كانت من نصيب إيرج ابن فريدون.» (حمزة الاصفهانى، ١٩٦٧م: ٣٣)

«وقد ورد اسم الهند فی الأفستا أربع مرّات وإنّ أهم وأفضل تعريف عن البنجاب قد ورد فی "فرکرد الأول من فنديداد فی آلأفستا" حيث تناول بالشرح والوصف أرض البنجاب بذکر ستّة عشر مکاناً منها.» (محمدباقر، ۱۹۶۷م: ۲۹۷) «وتدلّ القواسم اللغوية والطقوس المشترکة أيضاً على هذا التعايش الطويل بين الشعبين.» (آموزکار، ۱۹۹۵ش، ج۱: ٤۸) «أمّا تاريخياً فقد فتح کوروش الأخمينی بلاد بلخ وأفغانستان والبنجاب والسند وتسبّب فی إقامة العلاقة الثقافية والاقتصادية والسياسية داخل شبه القارة الهندية الأمر الذی استمر حتى سقوط الأخمينيين وعلى الأرجح حتى القرن الثانی الميلادی وإن لم تکن لغة الإيرانيين فی تلک الفترة اللغة الفارسية أو الفارسية الدَّرية.» (معين، ۱۹٥۱م، مقدمة برهان قاطع، ج۱: ۲۷)

بدايات معرفة الهنود للغة الفارسية

«يذهب الاعتقاد العام إلى أنّ اللغة الفارسية تعتبر من بقايا اللغة البهلوية التی کانت سائدة فی إيران فی القرنين الأول والثانی الميلاديين کما تؤکد ذلک الدراسات التی أجريت حتّى اليوم.» (محمدباقر، ۱۹۶۷م: ۲۹۹)

وکان الکوشانيون يحکمون فی هذه الفترة على جزء من شبه القارة الهندية وقد وسعوا رقعة حکمهم لتشمل المناطق الشرقية فی إيران وبذلک استطاعوا إقامة علاقات سياسية مع الإيرانيين ونشروا اللغة الفارسية فی القرنين الأول والثانی الميلاديين فی شبه القارة الهندية.

«ويبدو أنّ الهنود وجدوا فی القرن الثالث الهجری فرصة سانحة لمعرفة اللغة الفارسية حيث کانت اللغة السائدة بين الناس فی "مکران" کما ذکر مؤلف "المسالک والمماک".» (الاصطخری، ۱۹۶۱م: ۱٥۱) «وعندما توطدت العلاقات التجاريّة بين الإيرانيين وسکان شبه القارة الهندية والباکستان وبدأ الإيرانيون رحلاتهم إلى هناک فإنّ الناس فی تلک البلاد قد زادت معرفتهم باللغة الفارسية أکثر فأکثر، وتوسعت العلاقات بين البلدين المجاورين خاصة بعد استيلاء الغزنويين على الحکم حيث أقبل سکان شبه القارة الهندية والباکستان على کتابة النثر ونظم الشعر بکل رغبة.» (محمدباقر، ۱۹۶۷م:

۳۰۳)

وتعـد فترة غزو محمود الغزنوی للهند للمرة الأولی عام (۳۹۲ق) وحتی بداية العهد الغزنوی الثانی أی سيطرة السلاجقة علی الحکم (٤۳۲ق) بغض النظر عن الأبعاد السياسية لهذا الغزو ذات أهميّة بالغة فی نشر اللغة الفارسية وآدابها وتطورها فی الهند.

وقد تسبّب محمود الغزنوی عن وعی أو دون وعی فی تعزيز بنيّة اللغة والثقافة الإيرانيين فی شبه القارة الهندية حتی استيلاء البريطانيين عليها.

وقد أدّت عدّة عوامل فی العهد الغزنوی بشکل عام إلی دخول العناصر الثقافية الإيرانية إلی أجزاء من الهند لتکون کأساس لهذه الثقافة فی المجالات المختلفة فی تلک البلاد.

«العامل الأول هو أنّ ظهور الغزنويين القوی جداً إلی جانب استراتيجية سياسية وعسكرية مستقرة فی الشرق "وإن کان باسم الجهاد ضد الکفار" قد أدّی إلی توسع رقعة الإمبراطورية الإسلامية إلی المناطق الشماليّة والشرقيّة فی الهند. العامل الثانی هو أنّ هذه الفتوحات قد استطاعت إلغاء العوائق السياسية والحدود لتوفر إمکانية السفر واللقاء بين الأدباء وسائر زوار تلک البلاد الموصوفة بأرض العجائب. أمّا العامل الثالث فهو دعم الغزنويين المادی والمعنوی المباشر للمثقفين وبخاصة فی ساحة اللغة الفارسية وآدابها.» (سلطانيان، ۲۰۰٤م: ۹۸)

أمّا فی العصر الغزنوی فقد ظهر شعراء بارزون وأفرد العوفی فی تذکرة لباب الألباب فصلاً لشعراء غزنة ولاهور. وممّا لاشّک فيه أن الدولة الغزنوية الهندية لعبت دوراً لا ينکر فی الاهتمام بالفن والاهتمام بالشعراء الذين نظموا بالفارسية وبالکتاب الذين کتبوا بها. وبنشر اللغة والأدب الفارسيين بعد قرنين من سيطرة محمود الغزنوی علی الهند وباستيلاء الغوريين علی الهند نشأت فکرة تأسيس دولة إسلامية فی تلک البلاد. وقد أخذت المملکة الإسلامية فی تلک البلاد طابعاً رسمياً وتحوّلت أجزاء مهمة من شبه القارة الهندية مثل دهلی وبنغاله إلی عواصم لحکم الحکام المسلمين.

«بعد تأسيس الدولة الإسلامية فی الهند انقسم المجتمع الإسلامی فيها إلی طبقتين هما طبقة أهل السنة وطبقة الکتاب. لقد کان أهل السنة من الأتراک وکانوا يتحدثون

بالتركية ولكنّهم كانوا مطلعين على اللغة والثقافة الفارسيتين أمّا طبقة الكتاب فكانوا من الإيرانيين الذين عملوا فی الدوائر الحكومية لذلک فقد كانت الأمور الحكومية فی هذه الدوائر تتم باللغة الفارسية وبذلک انتشرت اللغة الفارسية فی تلک البلاد بشكل رسمی.» (شريفحسين قاسمی، ١٩٩٨م: ٣) «وكانت هذه الفترة متزامنة مع الهجوم المغولی علی إيران. تعتبر بدايات القرن السابع الهجری فترة انتشار اللغة الفارسية فی الهند فقد اتّجه الكثير من أبناء الملوک والأمراء المسلمين الهاربين من إيران وماوراء النهر بسبب هذا الهجوم إلی بلاط الملوک المسلمين فی الهند. كان غياث الدين بَلبَل ملكاً مسلماً فارسی اللغة يحكم جزءاً من الهند وكان الشاعر أمير خسرو دهلوی يقوم بمدحه.» (فلاح رستگار، ١٩٧١م: ٨١٩)

أمّا فی القرون التالية فقد أصيبت الحكومات الإسلامية فی تلک الربوع بالضعف جراء هجوم الأمير تيمور علی الهند الشمالية وبدأت الأرضية المناسبة تتوفر لتأسيس دولة مركزية مقتدرة لتنهی هذه الحالة الفوضوية.

الكوركانيون ورعايتهم للأدب "المغول المثقفون"

لقد شهد القرن العاشر الهجری حكم أحد أحفاء الأمير تيمور والذی كان يدعی ظهيرالدين محمد بابر فقد كان يصل بنسبه فی جدّه الخامس إلی الأمير تيمور الكوركانی الذی كان ينحدر من أصول مغولية. لقد أنشأ الأمير تيمور بلداً واسع الأطراف واستطاع توسيع الرقعة الجغرافية لحكمه إلی جميع مناطق آسية الوسطی من جهة وإلی خراسان كلّها وإلی جميع مناطق إيران والدولة العثمانية وجزء من الهند. ولكنّ فتوحات تيمور التی كانت ذات صبغة هجومية أكثر من كونها فتوحات تؤدی إلی السيطرة علی البلاد بشكل مستقر لذا فإنّ البلاد المفتوحة كانت تخرج عن سيطرة التيموريين تدريجياً. وبعد وفاة تيمور بدأ العثمانيون والتركمان وآل جلاير محاولاتهم لاستعادة البلاد التی كانوا قد خسروها ولكنّ علی الرغم من الصراع المرير الذی دار بين أولاد تيمور علی السلطة إلّا أنّ السلالة التيمورية لم تنقرض نهائياً إذ نقل أحفاد تيمور حكمهم إلی الهند وأسّسوا هناک الدولة البابرية. لقد نعتت المصادر الأوروبية البابريين بسبب انتسابهم

إلى تيمور "بمغول الهند" أو "المغولى الكبير" كانت رقعة حكم مغول الهند تشمل جزءاً كبيراً من شبه القارة الهندية "وهى كانت تشمل الهند والباكستان وبنغلادش وأجزاء من أفغانستان اليوم".

«إنّ الفارق الكبير بين التيموريين وجنكيزخان هو أنّ التيموريين لم يكونوا مثل المغول فى شراستهم وتدميرهم للبلاد وذلک لاعتناقهم الدين الإسلامى واختلاطهم بالحضارة الإيرانية. بالإضافة إلى أنّ معرفتهم بالشعر والأدب والفن الإيرانى قد جعلتهم حماة للأدب والفن الإيرانيين حيث أسدوا خدمات جليلة فى هذا الصدد.» (صفا، ١٩٩٤م، ج٤: ٤١) «لقد كانت فترة حكم البابريين فترة مزدهرة جداً من حيث انتشار اللغة الفارسية فى الهند. فاللغة الفارسية التى كانت تعيش فى ذلک العصر فى وئام مع سائر اللغات واللهجات الهندية وكانت تتعايش معها تعايشاً سلمياً بدأت تتفوق عليها وتزدهر بسبب سيطرة البابريين "الكوركانيين" -الذين كانوا من ثمار بلاط هراة المزدهر- على مقاليد الحكم. لقد بلغت هذه السلامة من القوة مكانة بحيث إنّها كانت فى عهد أكبرشاه مسيطرة على أغلب مناطق بلاد الهند.» (فلاح رستگار، ١٩٧١م: ٨١٩-٨٢٠)

«لقد كان ازدهار اللغة الفارسية فى ذلک العهد قد جعل دهلى تضاهى من ناحية الأهمية والمكانة العلمية والثقافية سمرقند وكانت مدينة جنبور الهندية تدعى فى القرن الثامن الهجرى شيراز الهند. وكان التنافس بين المدن الهندية الكبرى على أشده لنيل امتيازات فى نشر العلم والأدب الفارسى إنّ تشجيع الملوک الهنود للعلماء والشعراء الإيرانيين الكبار وتوجيه الدعوة إليهم للتوجه نحو الهند خير دليل على اهتمامهم بنشر اللغة الفارسية.» (فلاح رستگار، ١٩٧١م: ٨٢١)

«إنّ قطع البلاط الصفوى الدعم عن الفنانين وعدم رغبته فى الاستثمار لنشر الفن وتطويره إلى جانب فقدان الأمن الاجتماعى فى مجتمع كان يعانى الفساد والسقوط حيث كان الجميع فيه معرضين للخطر أدّى فى نهاية المطاف إلى النزوح الجماعى للفنانين. وهذه الظاهرة هى التى توصف اليوم "بهجرة الأدمغة" وهى نتيجة طبيعية للظروف الحياتية والاجتماعية السيئة.» (كوشا، ٢٠٠٤م، العدد٢٦: ٤٠)

«وبالمقابل کان الملوک الکورکانيون قد حوّلوا أرض الهند إلى "البيت الآمن" للفنانين والأدباء والشعراء. وکان ظهير الدين محمد بابر الذی أسّس فی العام (٩٣٢ق) أعظم الحکومات فی شبه القارة الهندية من المعنيين بالعلم والمتذوّقين للأدب ونستطيع أن نلاحظ أشعاره الرائعة فی الکتب التاريخية والتراجم مثل أکبرنامه وتاريخ فرشته وتذکرة مرآة الخيال. وهنا نورد آثار بابر المنثورة والمنظومة وهی: "ديوان باللغة الترکية" و ديوان باسم "مثنوی يافقه البابری" ورسالتان باسم "رساله والديه" و"رسايل عروض" وکتاب آخر تحت عنوان "واقعات بابری".» (إدريس أحمد، ١٩٩٨م: ١٤٥)

ويبدو أنّ ظهير الدين بابرکان يميل إلى الطريقة النقشبندية الصوفيّة وتؤکد الرباعية التالية هذا الزعم:

درويشان را گرچه نه از خويشانيم   ليک از دل و جان معتقد ايشانيم
دوراست مگوی شاهی از درويشی   شاهيم ولی بنده درويشانيم

– رغم أنّنا لسنا من أقارب الدراويش غير أنّنا نؤمن بهم بقلوبنا جازمين.

– لا تقل إنّ الملک لا يکون قريباً من الدراويش إنّنا ملوک ولکنّنا عبيد الدراويش.

«إنّ غالبية ملوک هذه السلالة کانوا من محبی العلم ومشجعيه بل کانوا شعراء وکتّاباً ونقاداً. کان بابر وابنه همايون "ثانی ملوک الکورکانيين" رغم انشغالهما بشؤون الحکم قد قاما بإنشاء العديد من المدارس والمکتبات وکان بلاطهما مزدهراً بحضور الشعراء والکتاب.» (فاطمه حسينی، ١٩٩٧م: ١٣٠)

«لقد کان لأخلاف بابر المشهورين دور کبير فی نشر اللغة والأدب الفارسيين ومن أشهر هؤلاء ناصرالدين همايون (٩٣٧-٩٦٣ق) وجلال‌الدين أکبر (٩٦٣-١٠١٤ق) ونورالدين جهانکير (١٠١٤-١٠٣٧ق) وشهاب‌الدين شاه جهان (١٠٣٧-١٠٦٨ق) ومحيی‌الدين اورنک زيب (١٠٦٨-١١١٨ق) إنّ الظرف ودقّة الطبع اللذين ورثهما ظهيرالدين من أجداده: قد انتقلا إلى ابنه وإلى أحفاده إذ کان نصيرالدين همايون ابن بابر وخليفته ينظم الشعر بالفارسية وکان لقبه الشعری "همايون" وکان له ديوان شعر کما ذکر ابوالفضل العلّامی وکانت نسخة منه موجودة فی مکتبة أکبرشاه حسب وصف العلامی وقد نقل أمين أحمد الرازی فی تاريخ فرشته الرباعية التالية من نصيرالدين

همایون.» (صفا، ۱۹۹٤م: ٤٥٢)

جمعست دلم با تو درون خانه   در تفرقه‌ام بی‌تو چو در ویرانه
چون با تو شوم با خودم و هشیارم   چون بی‌تو شوم بی‌خودم و دیوانه

- يشعر قلبي بالاطمئنان عندما يكون معک وأنا في حالة التشتت عند فراقک وكأنّني بين الأطلال.

- فعندما أجتمع بک أكون واعياً عاقلاً وعندما أفارقک أفقد وعيي لأتحول إلى مجنون.

«وبالإضافة إلى همايون فإنّ أبناء بابر الثلاثة كانوا شعراء أيضاً وهم ميرزا كامران (م٩٦٤ق) وميرزا عسكري (م٩٦١ق) وميرزا هندال (م٩٥٨ق).» (صفا، ۱۹۷۱م: ٤٥٣)

وعلى الرغم من أنّ الملک الثالث من سلالة مغول الهند المسمّى جلال‌الدين أكبر (٩٦٣-١٠١٤ق) لم يدخل المدرسة ولم يجد الفرصة لتعلّم علوم عصره اتباعاً لتقاليد أسرته غير أنّ آثاره وأقوال أبي‌الفضل العلامي في كتابه أكبرنامه تدلّ بوضوح على أنّه كان يجيد الفارسية وكان يعرف أشعار مولوي وحافظ. غير أنّ الفضل الذي يمتاز به هو دعمه السخي للأدباء الفرس وإغداق الأموال عليهم وقد أدّى عمله الكبير هذا إلى أن يتجه الأدباء الفرس إلى بلاطه من إيران ومن الهند. إنّ السنة المحمودة التي وضعها كميرات في بلاط الكوركانيين هي اختيار أمير الشعراء وإعداد طابور خاص بالشعراء في المناسبات الرسميّة وتخصيص راتب شهري لهم. فقد أمر أكبر شاه بتأسيس أقسام خاصة بكتابة التاريخ وتسجيل الأحداث والترجمة ممّا أدّى إلى ترجمة آثار كثيرة وتأليف كتب متعددة. كما ألف وزيره الشهير أبوالفضل العلامي كتاب "أكبرنامه" و"عين الكبري". كان عدد الشعراء الذين عاشوا في بلاط جلال‌الدين أكبر أو انتسبوا إليه ومدحوه كبيراً جداً وقد أورد أبوالفضل العلامي في كتابه "آئين الكبري" أسماءهم تحت عنوان "قافية سبحان".

كما كان الملک نورالدين جهانگير (١٠١٤-١٠٣٧ق) وزوجته الإيرانية نورجهان بيكم شاعرين وكانا يرعيان الشعراء وكان لجهانكير عدد كبير من الشعراء الذين يمدحونه سواء عندما كان ولياً للعهد أو عندما أصبح ملكاً. وقد كتب أحداث حياته

علی غرار بابر فی کتاب تحت عنوان "توزک جهانکيری" معتمداً علی ذوقه الأدبی وله هذه الرباعية:

ای آنکه غم زمانه پاکت خورده　　　اندوه دل وسوسه ناکت خورده
مانند قطره‌های باران به زمين　　　جا گرم نکرده‌ای که خاکت خورده

- يا من أضناه حزن الدهر بالکامل ويا من أتعبه حزن القلب الملئ بالهواجس.

- فأنت کقطرات المطر التی تنصبّ علی الأرض ولکنّها قبل أن تستقر عليها فإنّ التراب يلتهمها.

«إنّ آخر ملوک الکورکانيين الکبار فی الهند هو الملک اورنک زيب عالمگير (١١١٨-١٠٦٩ق) حيث بلغت عظمة هذه السلالة وشوکتها غايتها فی عهده لقد کان ملمّاً بالعلوم الأدبية وکان منشئاً أديباً کبيراً. غير أنّه أظهر تعصباً دينياً شديداً ضد الهندوس -علی العکس من جلال‌الدين أکبر وجهانگيرشاه جهان- وتظاهر بعدم الرغبة فی الشعر والشعراء حاله فی ذلک حال الشاه طهماسب الصفوی فی إيران بينما کان عدد کبير من الشعراء الفرس مازالوا موجودين فی الهند فی ذلک العهد. وعلی الرغم من أنّ موت اورنک زيب يعتبر بداية النهاية لعظمة الحکم الکورکانی فی الهند غير أنّ شجرة الأدب الفارسی ذات الجذور القوية کانت تثمر إلی فترة طويلة فی تلک البلاد. لقد کانت الأنشطة الأدبية والثقافية منذ عهد أکبر وحتی عهد شاه جهان منقطعة النظير فقد وفدت إلی الهند قوافل من الشعراء والکتاب ووردت أسماء ٧٤٥ شخصاً من المنضوين إلی "قافلة الهند".» (فاطمه حسينی، ١٩٧٧م: ١٣١) لقد تحوّلت عدّة مدن کبری فی الهند فی عهد الملوک الکورکانيين الأوائل إلی بيئات إيرانية وکانت تحتضن الثقافة الإيرانية وترعاها.

«وکان هؤلاء الملوک وأبناؤهم يتحدثون ويکتبون بهذه اللغة کما أنّ کبار قادتهم ووزرائهم وکبار بلاطهم کانوا کذلک ينتسبون إلی الأسر الإيرانية الشهيرة حيث کانوا يبالغون فی احترام کل شاعر أوکاتب مبدع قادم من إيران ولم يکونوا يألون جهداً فی إکرامهم لحظة واحدة.» (صفا، ١٩٩٤م، ج١/٥: ٤٨و٤٩)

تدوين المعاجم في شبه القارة الهندية في العهد المغولي

إنّ من بين ما يقرب من مائتين وخمسين معجماً تمّ وضعه من الفارسية أو من الفارسية إلى غيرها من اللغات فإنّ حصة المؤلفين الإيرانيين تبلغ حوالي أربعين معجماً وبديهي أنّ الشعوب المجاورة وبخاصة الهنود الذين كانت اللغة الفارسية لغة بلاطهم ولغتهم الأدبية قد اهتموا بوضع المعاجم أكثر من الإيرانيين أنفسهم وذلك لحاجتهم إليها.

«وكان الإيرانيون يشعرون بعدم الحاجة إلى قواميس اللغة لكون اللغة الفارسية لغتهم التي رضعوها لذلك فقد كان اهتمامهم قليلاً نسبياً بوضع المعاجم أو القواميس شأنهم في ذلك شأن العرب الذين كانوا لا يرون حاجة إلى وضع قواميس في اللغة العربية وعندما أصبحت العربية اللغة الدينية للإيرانيين بدأوا بوضع القواميس العربية لحاجتهم إليها.» (معين، ١٩٥٨م، ج١ مقدمه: ٤١) واستناداً إلى المصادر الأولية فإنّ من جملة القواميس التي وضعها الإيرانيون بأنفسهم يمكن الإشارة إلى قاموس أبيحفص السغدي المشهور بالرسالة وتفاسير في لغة الفرس لقطران الأرموي ولغة الفرس للأسدي.

كما ذكر آنفاً فإنّ اللغة الرسميّة في البلاط ولغة العلماء والأدباء والطبقة الارستقراطية ولغة السياسة والدين في العهد الكوركاني كانت الفارسية الأمر الذي يوضّح مدى حاجة المتحدثين بهذه اللغة في تلك البلاد إلى القواميس بهدف الكشف عن دقائق اللغة وإتقانها.

وعلى الرغم من أنّ الوثائق تدل على أنّ الظروف كانت مؤاتية لوضع قواميس اللغة منذ بدايات القرن السابع الهجري (٦٠٣ق) وتأسيس الدولة الإسلامية الفارسية اللغة في الهند غير أنّ تلك القواميس عبارة عن قواميس شعرية ولم يتم فيها الاهتمام بالمفردات المستخدمة في المكاتبات والمحاورات كما سنذكر لاحقاً.

ومن خلال نظرة عابرة إلى ظروف وضع المعاجم في العهد المغولي في الهند يمكن تقسيم فن تدوين المعاجم في تلك البلاد إلى ثلاثة أقسام تاريخية وهي:

١. الفترة التي سبقت العهد المغولي "الكوركاني" (من القرن السابع حتى القرن التاسع الهجريين).

۲. العهد المغولی (من القرن العاشر وحتی القرن الثالث عشر الهجريين).
۳. عهد سقوط المغول "العهد الجديد" (القرن الرابع عشر الهجری).

العصر الأول

لقد توفّرت الأرضيات اللازمة لتدوين المعاجم والقواميس فی الهند منذ القرن السابع الهجری عندما تحوّلت اللغة الفارسية إلی لغة البلاط وإلی لغة الأدب بشکل رسمی وأبدی الهنود رغبة کبيرة فی تعلمها.

«إنّ المعاجم التی استخدمها کتّاب المعاجم فی هذا الفن کانت عبارة عن المعاجم التخصصية فی الشعر الفارسی وقد قام بإعدادها شعراء إيرانيون من مثل أبيالحسن علی بن أحمد الأسدی ومحمد بن فخر الدين هندوشاه وشمس فخری وذلک تلبية لحاجة الشعراء ومتذوقی الشعر الإيرانيين. ولأنّهم کانوا مهتمّين بالشعر فقط وکانوا يعتبرون اللغة والآداب ملکاً للشعراء لذا فإنّهم لم يهتموا بلغة الحوار والکتابة بل قاموا بجمع الألفاظ التی کان الشعراء يحتاجون إليها فی الشعر ولتسهيل عملية البحث عن القافية کان ترتيب الحروف علی أساس نهاية الکلمات.» (دزفوليان، العدد ۲۷: ۱۸-۱۹)

«لقد ذکر أصحاب أشهر المعاجم فی ديباجتها أنّ الهدف من تدوين المعاجم هو المساعدة علی فهم الشعر ومن بين أشهر القواميس فی هذه الفترة يمکن الإشارة إلی: معجم قواسی "أقدم معجم فارسی عرف فی شبه القارة الهندية" ودستور الأفاضل وبحر الفضائل وأداة الفضلاء وشرفنامه ومفتاح الفضلاء وتحفة السعادة ومؤيد الفضلاء. لم يکن مؤلّفو هذه القواميس معنيين کثيراً بالإعراب وبإيضاح المعانی ولکنّهم جاؤوا بشواهد شعرية لأکثر المفردات کما أنّهم لم يهتمّوا کثيراً باشتقاق الکلمات وتحقيقها ونقدها. وفی بعض الحالات يشعر المرء بأنه أمام قائمة من الألفاظ الشعرية التی وضعت أمامها الکلمات المرادفة لها.» (دزفوليان، ۲۰۰۰م، العدد۲۷: ۱۹)

إنّ ترتيب المفردات فی معاجم هذه الفترة هو الحرف الأول للکلمة وهو الأساس لوضع "الباب" کما أنّ کل فصل يتکوّن من الحرف الأخير للمفردة. ولم تؤخذ الحروف الوسطی للکلمة بعين الاعتبار. الأمر الذی يجعل البحث عن الکلمة أمراً غاية فی

الصعوبة كما أنّهم جعلوا تقسـيم الأبواب على أساس الحروف العربية وليست الحروف الفارسية. وبغض النظر عن المشاكل التى ظهرت فى قواميس هذه الفترة غير أنّها مهدت الأرضية لظهور قواميس أخرى فى الفترات التالية اتصفت بالدقة والكمال.

العصر الثاني: العهد المغولى (۹۳۳-۱۲۷٤)

«لقد كانت اللغة الفارسـية في بلاط الكوركانيين هى اللغة الرسمية للبلاط والأدب والسياسـة وكان كبار الأدباء يؤلّفون آثارهم فى شـتّى المجالات بهـذه اللغة. وكانت الأعمال المهمة فى مجال تأليف المعاجم الفارسـية تعود إلـى المؤلفين الهنود المتحدثين بالفارسـية أو الإيرانيـين النازحـين إلى الهند الذيـن دخلوا فى بلاطهـا. خاصة وأنّ التيموريين فى الهند كانوا يغدقون العطاء على الأدباء شـأنهم فى ذلك شأن أجدادهم فى إيران. وكانت اللغة الفارسية التى تحوّلت إلى لغة الدين والتصوف والأدب والشعر والسياسة والارسـتقراطيين جميعاً فى الهند قد شغلت جموعاً غفيرة من الناس بتعليمها وتعلمها.» (صفا، ۱۹۹٤م، ج۱/٥: ۳۸٦) «الأمر الذى سبب حاجة المتحدثين بالفارسية إلى وضع المعاجم بها وإثر عدم اهتمام الإيرانيين بوضع المعاجم الفارسـية فإنّ علماء البلاد الأخرى كالهند وتركيا اللتين كانت الفارسية منذ عهد بعيد فيهما لغة رسمية للبلاط أو الآداب قد شـعروا بالحاجة إلى تدوين المعاجم الفارسية وأقدموا على ذلك ورغم صعوبة عمل هؤلاء فى بداية المشوار ورغم الجهد الكبير الذى بذلوه فى هذا السبيل إلّا أنّ أخطاءهم كانت كثيرة جداً إذ لم يكونوا أصحاب اللغة ولم يكونوا يتقنونها بالكامل.» (معين، ۱۹٥۸م: ٤۱) وفى واقع الأمر يجب أن نقول بأنّ الخدمات التى أسـداها هؤلاء كبيرة جداً بحيث يسهل التغاضى عن الأخطاء التى ارتكبوها فى آثارهم.

وبغض النظر عن الأخطاء التى وردت فى المعاجم التى دونت فى شبه القارة الهندية بنسب متفاوتة إلّا أنّ غالبية المعاجم التى وضعت فى القرن العاشر وحتى القرن الثانى عشـر الهجريين "العهد المغولى" لم تزل تعتبر من مصادر اللغة الفارسية وقد ألفت غالبية هـذه المعاجم فى الفترة من (۹۳۷ وحتى ۱۱۱۹ق) فى عهد همايون شـاه وأكبر شـاه وجهانگيرشاه وشاه جهان واورنگ زيب.

«لقد كان عدد الخطباء والشـعراء باللغة الفارسـية فى بلاطات هؤلاء الملوک عدة أضعاف نظرائهم فى إيران حيث إنّ الوثائق التاريخية حول العصر الإسـلامى فى الهند كتبت باللغة الفارسية.» (دزفوليان، ١٩٩٨م: ٢١) «لقد شهد هذان القرنان ظهور شعراء كبار من أمثال: ظهورى وطالب آملى وكليم كاشـانى وحزين لاهيجى وصائب وقدسى ونظيرى وعرفى وغيرهم من الشـعراء. إنّ التطور السريع الذى شهده الأدب الفارسى فى الهند قد أجبر الهنود على بذل جهود كبيرة لتعلّم رموز اللغة الفارسـية ودقائقها إذ كانت اللغة الرسمية فى البلاط كما كانت اللغة العلمية والأدبية فى البلاد أيضاً. لذا فإنّ الاقتضاءات الزمانية والمكانية قد دفعت الأدباء والفضلاء إلى الاهتمام بوضع المعاجم الفارسية وتدوينها منعاً لاختلاط اللغة الفارسية باللهجات المحلية وقد أصبح هذا الأمر محـط اهتمام محبّى هذه اللغة ودفع الحـكام إلى الاهتمام بهذا الأمر أيضاً.» (دزفوليان، ١٩٩٨م: ٢١) وعلى الرغم من إعجاب جميع الحكام المغول باللغة الفارسية إلّا أنّ دعم أكبرشـاه وجهانگيرشاه وشاه جهان لهذه اللغة كان أكبر من غيرهم حيث تمّ تأليف أهم وأفضل المعاجم فى هذا العصر بيد أفراد البلاط فى بعض الأحيان.

ومن بين هذه المعاجم يمكن الإشـارة إلى مجمع اللغـات لأبى الفضل العلّامى وزير أكبرشاه وفرهنگ جهانگيرى لجمال الدين حسين انجو وفرهنگ چهاردانش لأمان الله خان وكانا من رجال البلاط أيضاً.

ويمكن تقسيم معاجم العهد المغولى إلى قسمين هما:

أ. المعاجم العامة "غير مختصة بموضوع معين"

ب. المعاجم التخصصية

ونقصد هنـا بالمعاجم تلک القواميس اللغوية التى كتبت بهدف حلّ مشـاكل اللغة الفارسـية فى الشعر والنثر كما نقصد بالمعاجم التخصصية تلک القواميس اللغوية التى وضعت لفهم المفردات أو التعابير الصعبة فى شعر شاعر ونثر كاتب معين.

إنّ عدد المعاجم المكتوبة فى عهد الإمبراطورية المغولية وبخاصة الملوک الذين سبق ذكرهم فى الفقرة السابقة كبير وإنّ المجموعة التى توصف منها بالمعاجم الجيّدة تمّ طبعها حتى اليـوم ولكن كثيراً من الباحثين والمختصين فى المخطوطات وكثيراً من المعجميين

يعتقدون أنّ كثيراً من هذه المعاجم لم تجد المكانة التی تستحقها سواء المسجلة منها أو غير المسجلة وذلک علی الرغم من الجهود التی بذلها كتاب فهارس المخطوطات فی شبه القارة الهندية.

عدد من القواميس المهمة "المجموعة الأولی" فی العهد المغولی

- مجموع اللغات "مجموع اللغة" لكاتبه الوزير المناضل جلال‌الدين أكبرشاه -أبی الفضل العلّامی- وقد ألّف فی العام (۹۹٤ق) وقد اعتمد هذا المعجم ترتيب المفردات علی أساس الحرف الأول تحت عنوان الباب والحرف الأخير للكلمة تحت عنوان الفصل وليس للحروف الأصلية دور فی هذا الترتيب ولم يسجل الكاتب حركات الحروف كما لم يشر إلی أصول المفردات كما لا تتوفر فيه الشواهد الشعرية أو النثرية.

«ويبدو من ديباجة هذا القاموس أنّ الأدب الفارسی كان يتمّ تدريسه فی جميع أرجاء الهند فی القرنين التاسع والعاشر الهجريين وكان وضع القواميس المتعددة فيها للغرض نفسه وكان كثير من سكان الهند يتكلمون بالفارسية كالإيرانيين تماماً.» (دبيرسياقی، ۱۹۸۹م: ۱۰۰)

- فرهنگ شيرخانی "فوائد الصنايع": من تأليف شيرخان سور فی العام (۹۵۵ق). ويعتمد ترتيب المفردات فی هذا القاموس علی الحرف الأول للكلمة تحت عنوان الباب والحرف الأخير تحت عنوان الفصل ورغم استشهاده بالشواهد الشعريّة إلّا أنّه لم يذكر أسماء شعرائها.

- فتح الكتاب وقد ألّفه أبوالخير بن سعد الأنصاری فی العام (۹۹۱ق) إنّ كل حرف فی هذا الكتاب تمّ تصنيفه تحت عنوان ثلاثة أبواب عربية وتركية وفارسية. لقد شكّل الكاتب الكلمات فی هذا القاموس غير أنّه لم يستشهد بالشواهد الشعرية.

مدار الأفاضل: من تأليف الله داد فيض سرهندی فی العام (۱۰۰۱ق) فی عهد الملک جلال‌الدين أكبر. وقد استخدم المؤلف المعاجم الفارسية إلی الفارسية والعربية إلی الفارسية كمصادر وفی ترتيب المفردات جعل الحرف الأول تحت عنوان الباب والحرف الأخير تحت عنوان الفصل وقد استشهد الله داد لبعض المفردات بالأبيات

الشعرية.

فرهنگ جهانگيری: وقد ألّفه نواب عضدالدولة جمال‌الدين حسين اينجو واستخدم فی تأليفه لهذا القاموس معجم ابن حفص السغدی کأقدم المعاجم واستخدم قاموسی مؤيد الفضلاء وسروری کمعاجم معاصرة له. کما استفاد من مصادر أخری کتفسير القرآن وکتب المصطلحات الطبية والفلکية ليتمکن من جعل قاموسه "کاملاً" وقد بدأ جمال‌الدين تأليف معجمه بأمر من جلال‌الدين أکبرشاه فی العام (١٠٠٥ق) ولکنّ عمله انتهی فی العام (١٠١٧ق) أی فی عهد حکم الملک جهانگير. لذلک فقد أطلق اسم هذا الملک علی الکتاب. لقد وضع فرهنگ جهانگيری فی أربعة وعشرين باباً وبترتيب الحروف الفارسية ومقدمة واثنی عشر "آئيناً" وخاتمة. إنّ ما يميّز هذا الأثر هو تنوع المصادر التی استخدمها وقد ذکر هذه المصادر فی مقدمته کما يتميز هذا القاموس لاهتمامه بالقضايا النحوية فی اللغة الفارسية.

«إنّ نجاح حسين اينجو فی الوصول إلی مفردات زند وبازند والأفستا جاء نتيجة تعاون أحد الإيرانيين الزرادشتيين الذين کان آزاد أحد المنشئين فی بلاط جلال‌الدين أکبر قد جاء به إلی "آغرا" و"فتح بورسيکری".» (صفا، ١٩٩٤م، ١/٥: ٣٧٨) ولعلّ الاعتماد المطلق علی أقوال شخص واحد وآرائه قد أدّی إلی ظهور بعض الأخطاء فی نقل المفردات.

«إنّ أسلوب اينجو فی ترتيب المفردات أسلوب غير متعارف عليه. إنّ أساس عمله فی ترتيب الأبواب علی الحرف الثانی ويأتی الحرف الأول تحت عنوان الفصل ومن ثمّ الحرف الثالث والرابع ... الأمر الذی جعل البحث عن الکلمات أمراً غاية فی الصعوبة. ولکنّ علی الرغم ممّا ذکر فإنّ هذا القاموس لعب دوراً مهماً فی مسار تطور تدوين المعاجم فی الهند فی القرن الحادی عشر بسبب وجود بعض الميزات فيه. حيث أصبح أساساً للکثير من القواميس التی وضعت لاحقاً.» (دبير سياقی، ١٩٨٩م: ١٢٤)

– فرهنگ درّ دری: تأليف علی يوسف شيروانی فی العام (١٠١٨ق) وقد وشّاه باسم أحد أبناء جهانگير الکورکانی وذکر فی المقدمة إثنی عشر مصدراً استفاد منه فی تأليف المعجم واعتمد المعجم فی ترتيب المفردات الحرف الأول ومن ثمّ الحرف الأخير.

- جهار عنصر دانش: قاموس مفصل للمفردات الفارسية والعربية ألّفه أمان الله حسينى الملقّب بأمانى من كبار بلاط نورالدين جهانگير بين الأعوام (١٠١٤ و حتى ١٠٣٧ق) ويعتمد فى ترتيب أبوابه الحروف الأخيرة للمفردات ويحتوى هذا القاموس على أربعة عناصر وهى:

العنصر الأول: المفردات العربية

العنصر الثانى: المفردات الفارسية

العنصر الثالث: التعابير المجازية والاستعارية ومفردات زند وبازند

المفردات الرابع: المصطلحات الطبية.

فرهنگ رشيدى: «من القواميس الفارسية المعروفة من تأليف سيد عبدالرشيد تقوى وهو مؤلّف كتاب "منتخب اللغات شاه جهانى" فى العام (١٠٤٦ق) باسم شاه جهان وبعد ثمانية عشر عاماً أى فى العام (١٠٦٤ق) قد أخرج المعجم نفسه باسم الملك نفسه. وقد اعتبره فى الديباجة جمعاً بين فرهنگ جهانگيرى وسرورى ولكنّه أحجم عن إيراد شواهدهما الشعرية. إنّ أسلوبه فى ترتيب المفردات يشبه عمل محمدحسين بن خلف فى تدوين برهان قاطع بالإضافة إلى تشكيله للكلمات. يعدّ فرهنگ رشيدى بحق فى عداد أولى المعاجم النقدية.» (دبير سياقى، ١٩٨٩م: ١٥٤)

أشهر اللغات: ألّفه فى العام (١٠٨١) غلام الله بهكن صديقى وقد وضع باسم الملك اورنك زيب وجاء ترتيب مفرداته حسب الحرف الأول تحت عنوان "الباب" والحرف الأخير باعتباره "فصلاً" وقد اعتبره المؤلف مختارات من المعاجم السابقة وقد ذكره مؤلّف "فرهنگ نظام" من ضمن مصادره.

لغت عالمگيرية: وقد كتب باسم اورنک زيب ألّفه فاضل محمد دهلو عام (١١١٩م) وجاء ترتيب المفردات فيه على أساس الحرف الأول كباب والحرف الأخير كفصل وقد أورد فى كل فصل المفردات العربية أولاً والفارسية لاحقاً.

جراغ هدايت: ألّفه سراج‌الدين على خان آرزو من الشعراء الهنود الذين نظموا بالفارسية وهو فى واقع الأمر الجزء الثانى من معجم "سراج اللغة" المهم للمؤلّف نفسه وقد تمّ تأليفه لتوضيح المفردات الصعبة الواردة فى أشعار المتأخرين ممن نظموا

بالفارسية. وزعم المؤلّف أنّ المفردات والمصطلحات المستخدمة في معاجم هذا العصر ليست مثل جهانگيري وسروري وبرهان. كان المؤلف يهدف من عمله هذا مساعدة الشعراء الذين ينظمون بالفارسية في الهند وقد كان الاهتمام في ترتيبه بالحرف الأول والثاني وتمّ تأليفه في واحد وثلاثين باباً.

ب. المعاجم التخصصية: كان تأليف المعاجم بغرض فهم أشعار شاعر معين نادراً في هذا العصر غير أنّ الآثار التي وصلتنا من هذه الفترة تدلّ على مدى رغبة محبّي اللغة الفارسية في شبه القارة الهندية في النصوص الملحمية والصوفية مثل الشاهنامة للفردوسي ومثنوي لمولوي أو حديقة الحقيقة لسنائي الغزنوي.

فرهنگ شاهنامه: لقد ورد ذكر هذا الكتاب في مقدمة فرهنگ جهانگيري كأحد المصادر. ولاشّك في أنّه ألّف قبل العام (١٠٠٥ق) ولكنّ بالنظر إلى عدم وجود نسخة من الكتاب فإنّ إثبات نسبته إلى العصر المغولي أمر غير ممكن.

كنج نامه: ألّفه علي بن تيفور بسطامي ويتناول شرح أبيات الشاهنامة واستشهد المؤلّف بأبيات الشاهنامة كشواهد شعرية وقد كان تأليفه عام (١٠٦٩ق). وأورده مؤلّف فرهنک نظام كأحد مصادره.

مشكلات شهنامه: كان تأليف الكتاب قبل العام (١٠٧٥ق) دون أدنى شكّ وقد ذكره صاحب فرهنگ شعوري في مقدمة كتابه بالصورة ذاتها -مشكلات شهنامه- ولكنّ بالنظر إلى عدم وجود نسخة من الكتاب فإنّ إبداء الرأي حول كون هذا الكتاب وفرهنک شاهنامه الآنف الذكر كتاباً واحداً أمر غير ممكن.

معجم شاهنامه: «لقد ذكر الخطاط اسم المؤلف وهو محمد بن الرضا بن محمد العلوي الطوسي ولا يعرف زمن تأليفه غير أنّ التاريخ المذكور في النسخة الموجودة في جامعة لاهور "باكستان" هو (١٢٨٥ق). وقد علّل المؤلّف سبب تسمية الكتاب -بالمعجم- بوجود الأبيات المتفرقة فيه وأشار إلى كيفية ترتيب المفردات قائلاً: لقد كتبت من الحرف "أ" وحتى الحرف "ى" ورتبتها كي تسهل على القارئ عملية البحث عن أيّة كلمة يريدها فإذا كانت مفتوحة بالألف راجع الألف وإذا كانت مختومة بالباء راجع الباء وبذلک يجد معنى تلک اللفظة.» (نقلاً عن دبير سياقي، ١٩٨٩م: ٢٤٩)

لطائــف اللغات: من تأليف عبداللطيف ابن عبدالله عباســی من أدباء نهايات القرن الحادی عشــر. ويتناول هذا القاموس شرح المفردات الفارســية والعربية والتركية فی ديــوان مثنوی لمولوی ولاشــکّ فی أنّه کتب قبل العام (١٠٤٨ق) "ســنة وفاة المؤلف" وکان عبداللطيف قد تفرغ لتنقيح مثنوی عدة سنوات ثمّ أخرج منه نسخة باسم "نسخهی ناســخه" وأضاف عليها نســخة تدعی "مرآة المثنوی" وألف شــرحاً حول مثنوی باسم "لطايف المعنوی" وقد وردت المفردات فيه علی أساس الحرف الأخير فيها تحت عنوان "الباب" والحرف الأول تحت عنوان الفصل ولم يتم تشکيل الکلمات.

لطايــف اللغــات: تمّ تأليف هذا القاموس فی شــرح المفــردات الصعبة الواردة فی ديوان حديقة الحقيقة للشاعر ولا نعرف شيئاً عن المؤلف ولا عن تاريخ تأليف الکتاب يعود تاريخ الکتابة علی مخطوطة مجلس الشــوری الإسلامی إلی العام (١١٣٤ق) غير أنّ المصادر التی اســتخدمت فيها تدل علی أنّ تاريخ تأليف الکتاب هو القرن الحادی عشر الهجری.

لقد اســتفاد المؤلّف من ثلاثين قاموساً کمصادر "فی الفصل الرابع الذی وصل إلينا" واستشــهد فی کثير من الحالات بالأبيات الشــعرية وقد ذکر إعراب الکلمات أحياناً لإظهــار الحرکات فيها ولجأ فی بعــض الأحيان إلی اســتخدام الکلمات ذات الوزن المشــترک وإنّ ترتيــب المفردات فيه يشــبه ترتيب کتاب لطايف اللغــات لعبد اللطيف الکجراتی أی إنّ أساس الباب هو الحرف الأخير وأساس الفصل هو الحرف الأول.

لقــد قامت الباحثــة بتصحيح هــذه المخطوطة کأطروحــة لنيل شــهادة الدکتوراه التخصصية وسيتمّ التعريف بها فی مقال مستقل سيری النور قريباً.

الفترة الثالثة: بعد العصر المغولی "العصر المتأخر"

«تشــمل الفترة الثالثة العصر الذی سقطت فيه الإمبراطورية المغولية فی شبه القارة الهندية والباکســتان. فبعد ســيطرة بريطانيا علی الهند وتغيير النهج السياسی فيها فإنّ اللغة الفارسية وآدابها التی کانت لأکثر من ثمانية قرون اللغة الرسمية فی البلاط واللغة الأدبية والعلمية فی تلک البلاد قد تعرضت لمشاکل کبيرة حيث حاول المستعمرون بکل

جدية إحلال لغتهم محل اللغة الفارسية وقد اكتسبت اللغة الأردية أهمية كبيرة إذ كانت نتيجة جهود المسلمين الهنود للحفاظ على حضارتهم ولغتهم وكانت هذه الأيام تمثل نهايات قوة اللغة الفارسية فی تلك البلاد. غير أنّ بعض الأدباء حاول إبقاءها حيّة هناک وذلک بنظم الأشعار الفارسية أو تأليف القواميس بهذه اللغة ويعدّ كتاب شمس اللغات أحد أهمّ القواميس فی هذا العهد. من جانب آخر كانت بريطانيا لا تستطيع تجاهل نفوذ اللغة الفارسية فی الهند ورغم أنّها كانت قد وجهت إليها ضربات قاضية فی الهند إلّا أنّ اقتضاءات سياساتها وأصول حكمها دفعتها إلى استرضاء الناس ووضع معجم فاخر من الفارسية إلى العربية وأقدمت على طبع شمس اللغات الذی كان يحتوی على مفردات عربية وفارسية وتركية وبهلوية وذلک حسب مشورة جوزيف بربتوجيز البريطانی.» (دزفوليان، ۲۰۰۰م: ۱۱) ومن المعاجم الأخرى التی ألّفت فی هذه الفترة يمكن الإشارة إلى خزانة اللغات الذی ألّفه نواب شاه جهان بيكم حاكم ولاية بهوبال فی مجلدين ويشتمل القاموس على المفردات العربية والفارسية والسنسكريتية والانجليزية والتركية. أمّا المعجم الآخر فهو "هفت قلزم" الذی ألّف بين الأعوام (۱۲۲۹ و ۱۲۳۰ق) وقد ألّفه غازی‌الدين حيدر ويبلغ عدد مفرداته ۲۷۷۰۹ كلمة.

ومن القواميس الأخرى فی هذا العصر يمكن أن نشير إلى آصف اللغات فی ۱۷ مجلداً وأرمغان آصفی فی ۸ مجلدات ومعجم غياث اللغات الذی يعتبر معجماً شاملاً للمفردات الفارسية والعربية وكذلک فرهنک نظام فی خمسة مجلدات كآخر معجم من الفارسية إلى الفارسية.

«ومن الميزات التی تتصف بها معاجم هذه الفترة يمكن الإشارة إلى شموليتها التی جاءت نتيجة اطلاع مؤلفيها على الثقافات الأروبية وبعد أن صدر فرهنک نظام فإنّ التطورات السياسية والأدبية فی الهند والباكستان قد منعت صدور أیّ قاموس جديد من الفارسية إلى الفارسية.» (نقوی، ۱۹۶۲م: ۲۶)

النتيجة

إنّ عدم تشجيع الصفويين للأدباء والفنانين أدّى إلى نزوحهم الواسع إلى شبه

القارة الهندية وبالمقابل كان ترحيب الكوركانيين -مغول الهند- للمتحدثين بالفارسية والكتّاب والأدباء الإيرانيين قد أدّى إلى ازدياد وتيرة هذه الهجرة الأدبية. فمنذ هذه الفترة كانت غالبية المدن الهندية ساحة للثقافة والأدب الفارسيين فبينما كان الصفويون يهتمون بنشر اللغة التركية وكانت أسماء المناصب العسكرية والإدارية بالتركية فإنّ اللغة الفارسية كانت لغة العلم والأدب والثقافة والسياسة والارستقراطيين فى الهند. لاشكّ فى أنّ إحدى الفترات التى ليس لها مثيل من حيث نشر اللغة الفارسية فى الهند هى فترة "مغول الهند" إنّها فترة لا يمكن أن تتكرر غير أنّها لم تجد العناية التى تستحقها رغم الأهمية البالغة التى تحظى بها.

لقد وجدت الفنون الأدبية كالتاريخ والتراجم وتدوين المعاجم والقواميس تشجيعاً منقطع النظير من الحكام الكوركانيين "بخاصة من عصر همايون شاه وحتى عهد اورنك زيب".

ولكون اللغة الفارسية قد انتشرت قبل الكوركانيين فى شبه القارة وظلت منتشرة بعد سقوط الإمبراطورية المغولية وسيطرة البريطانيين ردحاً من الزمن لذا فإنّ من الممكن تقسيم تأليف القواميس فى الهند إلى ثلاث فترات هى فترة ما قبل المغول والعهد المغولى وفترة ما بعد المغول.

لقد تناول هذا المقال عشرة قواميس تعود إلى العهد المغولى وقد تمّ تأليفها على يد أفراد البلاط أو بأمر من الكوركانيين أو أُلّف فى رقعة حكمهم وخلاصة القول هى أنّ أهم الأعمال المتعلقة بتأليف المعاجم فى شبه القارة الهندية قد أنجزت فى العهد المغولى لذا فإنّنا نستطيع أن نلاحظ أفضل الأعمال فى هذا المضمار خلال العهد المسمى بالعهد المغولى.

المصادر والمراجع

آموزكار، ژاله. (۱۹۹۵م). تاريخ اساطير ايران. ج۱. لاط. طهران: سمت.

أحمد، ادريس. (۱۹۹۸م). «شخصيت علمى و ادبى بابر». مجله تحقيقات فارسى. دهلى: بخش نشريه آمينه ميراث "دوره جديد".

الاصطخرى، أبو إسحاق إبراهيم. (۱۹۵۱م). المسالك والممالك. ترجمة ايرج افشار. طهران: لانا.

باقر، محمد. (۱۹٦۹م). «تأثير و گسترش زبان فارسی در شبه قارهی هند و پاکستان». ترجمه مجيد و هرام. نشريه بررسی‌های تاريخی. السنة ٤. العددان ۲و۳.

حسين قاسمی، مير منصور شريف. (۱۹۹۸م). «نقش زبان فارسی در هند». نشريه نامه پارسی. السنة ۳.

حكمت، علی‌اصغر. (۱۹۵۸م). سرزمين هند. طهران: دانشگاه طهران.

حمزةالاصفهانی، ابوعبدالله بن حسن. (۱۹٦۷م). تاريخ پيامبران و شاهان. ترجمه جعفر شعار. طهران: بنياد فرهنگ ايران.

خائفی، عباسی وآخرون، رضا. نفوذ فرهنگ و تمدن ايران باستان در كشورهای شبه قاره. مركز مطالعات خليج فارس "النسخة الالكترونية".

دبيرسياقی، محمد. (۱۹۸۹م). فرهنگ‌های فارسی وفرهنگ‌گونه. طهران: اسپرک.

ـــــــ (۱۹۹٦م). فرهنگ‌های فارسی به فارسی. طهران: آگاه.

دزفوليان، كاظم. (۲۰۰۰م). «فرهنگ‌نويسی در ايران و شبه قاره هند و پاكستان و بهار بعجم». نشريه شناخت. العدد ۲۷.

دهخدا، علی‌اكبر. (۱۹۹٤م). لغت‌نامه. طهران: مؤسسه‌ی لغت‌نامه دهخدا بالتعاون مع دار جامعة طهران للنشر.

رياض، محمد. «ادبيات فارسی در شبه قاره هند و پاكستان». هنر و مردم. العددان ۱۵۹ و ۱٦۰.

سلطانيان، ابوطالب. (۲۰۰٤م). «غزنويان و شالوده‌های فرهنگ ايران در شبه قاره هند». نشريه دانشكده ادبيات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. العددان ۳٦ و ۳۷.

سلطانی، اكرم. «بررسی شيوه‌های لغت‌نويسی در چند فرهنگ معتبر فارسی». نامه فرهنگستان ۹/۲.

سليمی، مينو. (۱۹۹۸م). روابط فرهنگی ايران و هند. الطبعة الأولی. طهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت خارجه.

صفا، ذبيح‌الله. (۱۹۹٤م). تاريخ ادبيات در ايران. ج ٤. طهران: فردوسی.

ـــــــ (۱۹۹٤م). تاريخ ادبيات در ايران. ج ٥. طهران: فردوسی.

علی‌زاده، عزيز. (۲۰۰٤م). «زبان فارسی در هند». چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی. العدد۱۳.

فاطمه حسينی، سيده بلقيس. (۱۹۹۷م). «ديروز و امروز فارسی. مجله تحقيقات فارسی». دهلی: بخش فارسی دانشگاه دهلی.

فلاح‌رستگار، گيتی. «افسانه زبان فارسی در هند. نشريه جستارهای ادبی». العدد ۲۸.

كوشا، كفايت. (۲۰۰٤م). «مهاجرت هنرمندان ايرانی به هند در دوره صفوی». نشريه آينه ميراث "دوره جديد". العدد ۲٦.

مطيعي‌امين، حسين. (٢٠١٣م). «فرهنگ‌نويسي در شبه قاره و هويت». كليات. السنة ١٦. العدد ٩.

معين، محمد. (١٩٥١م). مقدمة برهان قاطع. ج١. (مقدمه ب: ديگر زبان‌هاي ايراني). طهران: لانا.

ـــــ مقدمه لغت‌نامه دهخدا. ج١. طهران: چاپ سيروس.

ـــــ (١٩٧٨م). مقدمه برهان قاطع. مصحح. طهران: امير كبير.

نقوي، شهريار. (١٩٦٢م). فرهنگ‌نويسي فارسي در هند و پاكستان. طهران: وزارت فرهنگ ايران.

ـــــ (١٩٦٠م). «فرهنگ‌نويسي در هند و پاكستان (١)». نشريه ارمغان. الدورة ٢٩. العددان ٤و ٥.

إضاءات نقدية (فصلية محكّمة)
السنة الرابعة - العدد الثالث عشر - ربيع ۱۳۹۳ش / آذار ۲۰۱٤م
صص ١٤٦ ـ ١٢٥

روايـات نجيب محفوظ فی ضوء النقــد الاجتماعی مع عناية خاصة برواية "أولاد حارتنا"

عبدالقاسم ترابی*
سيد حسين سيدی**

الملخص
إنّ أیّ أثــر أدبی خاضع فی وجوده وتطوره للظــروف الزمانية والمكانية التی تلعب الــدور البــارز فی ظهوره. ولا يمكن تصــور وجود أثر أدبی خارجهمــا. يعتبر النقد الاجتماعــی محاولــة لإبراز العلاقة بــين المجتمع والأدب فموضــوع علم الاجتماع الأدبی وضع أساسه فی القرن التاسع عشر الميلادی، فقد طرحت شخصيات من مثل مدام دواستال وابيوليت تين وفلاسفة من مثل هيغل وماركس مبادئ كانت التطورات التالية تابعة لها. ولا شــک فی أنّ ظهور الرواية كنــوع أدبی كان تحت تأثير ظروف اجتماعيــة خاصة ومن ثم تأثــر المجتمع بالرواية وبأفــكار الروائيين، فهناک علاقة متبادلة بين الأثر الأدبی وبين المجتمع من حيث التأثير والتأثر.
تحاول هذه الدراســة إلقــاء الضوء علی جانب من روايــات نجيب محفوظ فی ضوء النقــد الاجتماعی مع التركيز علی رواية أولاد حارتنــا، ذلک أنّ نجيب محفوظ يعد مــن المهتمين بالجوانب الاجتماعية فی آثاره الروائيــة. كما أنّ آثاره الروائية تركت بصماتها علی المسار الاجتماعی فی المجتمع المصری.

المفردات الدليلية: النقد الاجتماعی، الرواية، نجيب محفوظ، أولاد حارتنا.

---

*. طالب دكتوراه فی اللغة العربية وآدابها، الوحدة الدولية بجامعة فردوسی فی مشهد، إيران.
**. أستاذ فی قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسی فی مشهد، إيران. Tourabii@yahoo.com
التنقيح والمراجعة اللغوية: د. فاطمة پرچگانی
تاريخ الوصول: ۱۳۹۲/۹/۲۸ش　　تاريخ القبول: ۱۳۹۳/۳/۱۰ش

المقدمة

كانت الثورة المصرية في مارس عام (١٩١٩م) واستقلال مصر عام (١٩٢٢م) ووضع الدستور إيذانا ببداية عهد جديد فيها لتحقيق الحياة الديموقراطية والأهداف القومية والوطنية. ولعبت هذه التطورات دوراً بارزاً في الدخول إلى أجواء جديدة في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في مصر وكان الأدباء من المتأثرين بهذه الأجواء حيث انسجموا مع هذه التطورات الاجتماعية بل كان لهم إسهام في خلق هذه التطورات في المجتمع من خلال الآثار الأدبية ذات الصبغة الاجتماعية والإنسانية. حيث يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أدباء من مثل محمد المويلحي ومحمد حسين هيكل وعبدالقادر المازني ومحمود تيمور وطه حسين وتوفيق الحكيم وعباس محمود العقاد ويوسف السباعي وإحسان عبدالقدوس و ... غير أنّ نجيب محفوظ الذي يعدّ بحق من ألمع نجوم الأدب العربي المعاصر قد استطاع أن يبدع العديد من الآثار التي مرّت بمراحل تاريخية واجتماعية وفلسفية والتي تعتبر نتيجة معرفته العميقة لحياة الطبقات المصرية المتوسطة في الأحياء المصرية القديمة كالجمالية والعباسية، يسعى هذا المقال إلى الإجابة على بعض الأسئلة منها:

١. ما هي المشاكل التي حاول نجيب محفوظ تسليط الضوء عليها في رواياته؟

٢. هل نجح نجيب محفوظ في إبراز هذه المشاكل في آثاره وما مدى نجاحه في التأثير عليها؟

٣. ما هي الآثار التي يمكن دراستهما في هذا السياق وهل ظهر الجانب الاجتماعي في جميع آثاره؟

٤. وما مدى تأثيرها على الوضع الاجتماعي ؟

نجيب محفوظ في سطور

لابدّ قبل الدخول في ثنايا البحث من إشارة عابرة إلى حياة نجيب محفوظ التي لاشكّ في أنّها كانت مؤثّرة على نتاجاته الأدبية فهناك علاقة متبادلة بين حياة الأديب والمجتمع الذي ينتمي إليه كما مرّ آنفاً. «لقد كانت الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها

الأديب غير ظاهرة فی آثاره فی العصور الكلاسيكية غير أنّها بدأت بالظهور فی العصور الجديدة حيث إنّ الأدباء الكلاسيكيين كانوا فی خدمة الطبقات العليا والأرستقراطية غير أنّ أفراد المجتمع من المخاطبين قد حلّوا اليوم محلّ أولئک الأرستقراطيين.» (فيلک ووارن، ۱۹۹۸م: ۱۰۳)

مولده ونشأته

«ولد نجيب محفوظ فی حیّ الجمالية بمدينة القاهرة فی ۱۱ من ديسمبر عام ۱۹۱۱م.» (العنانی، ۲۰۰۲م: ۱۹) «وكانت ولادته متعسّرة واستدعی أحد أكبر أطباء التوليد فی ذلک الوقت وهو نجيب محفوظ باشا، فقرّر والداه عبدالعزيز السبيلجی والسّت فاطمة إطلاق اسم الطبيب القبطی الكبير عرفاناً بالجميل.» (سلماوی، ۲۰۰۷م: ۷۵) «فنشأ وعاش فی أسرة متوسطة الحال.» (المهنا، ۱۹۹۶م: ۱۳) «فی بيئة شعبية يسيطر عليها جوّ دينی صارم وتقاليد اجتماعية محافظة.» (وادی، ۱۹۹۰م: ۲۱۵) «كانت أمّه سيدة متدينة متحررة إلی حدّ ما، وكانت تصحبه معها دائماً فی زياراتها إلی الأهل والجيران وهكذا رأی كثيراً من مناطق القاهرة.» (الغيطانی، ۱۹۸۰م: ۹) «وكان والده موظفاً صغيراً ثمّ تحوّل إلی تاجر.» (طه بدر، ۱۹۹۰م: ٦٦) «وكان مثقفاً ثقافة كلاسيكية متوسطة وينتمی سياسياً إلی حزب الوفد وقد أثّر انتماؤه علی الكاتب وأبطال بعض رواياته لأنّ نجيب محفوظ كان متعاطفاً مع الجناح اليساری فی حزب الوفد.» (وادی، ۱۹۹۰م: ۲۱٦)

لمّا بلغ نجيب محفوظ الثانية عشرة من عمره انتقلت أسرته من الجمالية إلی العباسية وكان لهذا الانتقال تأثير كبير علی حياته حيث انضم إلی مجموعة من الصبية قال عنهم «كان أصدقاء العباسية مجموعة متناقضة فيها كلّ النوعيات البشرية من أسماها إلی أدناها فيهم ناس تقلدوا أكبر المناصب المحلية أطباء ومهندسين ومحاسبين ومنهم بلطجية و ... والعلاقة بيننا كانت حميدة.» (الغيطانی، ۱۹۸۰م: ۱۷-۱۸) «النشأة فی أحياء شعبية قديمة "الجمالية والعباسية" تركت بصمات فكرية حادّة فی نفسه انعكس صداها فی كلّ ما كتب لذلک نجد معظم رواياته تدور فی أماكن بعينها، هی منطقة الجمالية فی

حيّ الأزهر ومنطقة العباسـية الشـرقية.» (وادی، ١٩٩٠م: ٢١٧) «دخل نجيب محفوظ السـلک الوظيفی سـنة (١٩٣٦م) فی سـکرتارية جامعة فؤاد الأول لينتقل إلی وزارة الأوقاف عام (١٩٥٤م) وفی السـنة نفسـها عمل مديراً للرقابة ثمّ مديراً لمؤسسة دعم السـينما فمستشاراً لوزير الثقافة لشؤون السـينما حتی أحيل إلی التقاعد.» (طه بدر، ١٩٩٦م: ٦٧) «لم يعـرف عن نجيب محفوظ الاشـتغال بالسياسـة لکنّـه کان وفدياً فی اتجاهه العام. يقول نجيب محفوظ: "لم أشـترک فی تنظيمات سياسـية إنّما شـارکت فقط فی النشاط الشعبی کالإضراب والمظاهرات کفرد من جمهور وليس کعضو فی تنظيم".» (المهنـا، ١٩٩٦م: ١٩) «تزوّج نجيب محفوظ متأخراً فی عام (١٩٥٤م) عندما بلغ الثالثة والأربعـين مـن عمره وأنجب بنتين هما أمّ کلثوم وعائشـة ولم يخرج من مصر إلا مرتين فی زيارتين قصيرتين لليمن ويوغوسـلافيا.» (نفسه، ١٩٩٦م: ١٧) «فی مؤتمرات أدبية تعـرض لمحاولـة اغتيال عام (١٩٩٤م) بطعـن فی عنقه علی يد شـاب لاتهامه بالکفر والخروج عن الملة بسبب رواياته المثيرة للجدل لکنّه نجا من هذه المحاولة ... توفی نجيب محفوظ يوم الأحد ١٦ يوليو عام ٢٠٠٦م.» (سلماوی، ٢٠٠٧م: ٨٦و٨٥)

تعليمه وثقافته

«بدأ نجيب محفوظ تحصيله العلمی فی الکتاتيب ثمّ المرحلة الابتدائية واسـتطاع أن يتـمّ الثانويـة وعمره ١٨ عاماً. ثمّ کانت مرحلة التوجـه والتخصص فکان اتجاهه أول الأمر إلی الفلسـفة فدخل الجامعة المصرية سـنة ١٩٣٠م.» (المهنا، ١٩٩٦م: ١٥) وقد أشـار نجيب محفوظ إلی العوامل التی دفعته إلی دراسـة الفلسفة قائلاً: «بعد أن بدأت أقرأ المقالات الفلسـفية للعقاد واسماعيل مظهـر وغيرهما وبدأت قراءاتی تتعمّق ترکت فی أعماقی الأسـئلة الفلسـفية ... وخيّل إلی أنّنی بدراسـتی للفلسفة سأجد الأجوبة الصحيحة، خيل إليّ أنّنی سـأعرف سـرّ الوجود ومصير الإنسـان.» «ترکّزت قراءات نجيـب محفوظ خـلال المرحلة الجامعية فـی أغلبها علی النواحی الفلسـفية ولاقتناعه العقلی الشـديد بالاتجاه الفلسفی بدأ ينشر مقالاته الفلسـفية والفکرية بدءاً من أکتوبر عام (١٩٣٠م) حتی تخرج عام (١٩٣٤م) ثمّ سجّل بعد التخرج موضوعاً للماجستير مع

الشـيخ مصطفى عبدالرزاق عن التصوف فى الفلسـفة الإسلامية ثمّ إذا بموهبته الأدبية الكبيرة تسـارعه كى تحتلّ مكان الصدارة. يقول عن ذلک: بدأت أكتشـف فى نفسـى الميل إلى الكتابة الأدبية وهو ميل قديم كنت قد هجرته وحسبت أنّى شفيت وفى أعوام (١٩٣٥م –١٩٣٧م).كتبت القصص بجانب المقالات وأخذت أسـارع نفسـى فى سبيل التخصـص فى صراع أليم مرير انتهى بانتصـار الأدب فهجرت كتابة المقالات وتركت رسـالة الماجستير بعد أن قطعت فيها شـوطا لا بأس به وأيقنت أنّ قلمى لن يسير بعد ذلـک إلّا فى الأدب.» (عيـد، ١٩٩٧م: ٢٢٤) «تكوّنت ثقافة نجيب محفوظ فى قراءاته الأولى بقراءته قصة بوليسية استعارها من صديق طفولته فى المدرسة الابتدائية واطلع على الأدب العالمى من خلال كتاب يتناول تاريخ الأدب منذ عصر الإغريق حتى عام (١٩٣٠م) عنوانه "درنک ووتر" وقد أرشـده هذا الكتاب إلى قراءة عدد من المؤلّفات الأدبية المختارة لنخبة من كبار الكتاب.» (الشـيخ، ١٩٨٧م: ٢٩) «فقرأ الملاحم الهندية واليونانية ولكنّه توقّف طويلاً عند قصص الروس كما اهتمّ بالأدب الفرنسـى واسـتمرّ فى قراءاته الواسعة فى الأدبين الإنكليزى والأمريكى كما قرأ لبعض الكتاب الألمان.» (المهنا، ١٩٩٦م: ١٦–١٧) «وتأثّر فى مجال الشـعر بأشعار عدد محدود من الشعراء هم: شكسـبير وطاغور وحافظ الشـيرازى كما يقول عن تأثير الـتراث العربى عليه: من روافـد قراءاتى الهامة بعض عيون التراث العربى مثـل الكامل للمبرد والأمالى لأبى علىّ القالى وكان ذلک بفضل مدرسـى اللغة العربية المعممين.» (الشيخ، ١٩٨٧م: ٣٠–٣٤)

نتاجاته الأدبية

«يقسـم النقاد المراحـل الأدبية التى مرّ بها إنتاج نجيب محفـوظ إلى أربع مراحل، هى: أ. المرحلة التاريخية الرومانسـية: اسـتهلّ نجيب محفوظ كتاباته القصصية بالرواية التاريخيـة الحافلة بالمغامرات والحروب وقد اتجّـه فيها إلى تاريخ مصر القديمة ونتاجه المشهور فى تلک المرحلة يشمل ثلاث روايات هى: عبث الأقدار (١٩٣٩م) ورادوبيس (١٩٤٣م) وكفاح طيبـة (١٩٤٤م) وعدداً من القصص القصيرة.» (المهنا، ١٩٩٦م: ٢١)

ب. الواقعية الاجتماعية: «تشمل هذه المرحلة القاهرة الجديدة (١٩٤٥م)، خان الخليلى (١٩٤٦م)، زقاق المدق (١٩٤٧م)، السراب (١٩٤٨م)، بداية ونهاية (١٩٤٩م)، وختمها بثلاثيته المشهورة: السكرية، بين القصرين، وقصر الشوق التى نشرها من (١٩٥٦م) حتى (١٩٥٨م).» (موسى، لاتا: ٥٥) ج. الفلسفية الدرامية "الرمزية": توقّف نجيب محفوظ عن الكتابة بعد الثلاثية فترة بلغت ٧ سنوات ثمّ أصدر رواية أولاد حارتنا عام (١٩٥٩م) ومن روايات هذه المرحلة اللص والكلاب (١٩٦١م) والسمان والخريف (١٩٦٢م)، ثمّ الطريق (١٩٦٤م)، ثمّ الشحاذ (١٩٦٥م)، وثرثرة فوق النيل (١٩٦٦م)، وميرامار (١٩٦٧م). د. العودة إلى الواقعية: «أصدر نجيب محفوظ فى هذه المرحلة الروايات التالية: المرايا، الكرنک، حكايات حارتنا، قلب الليل، حضرة المحترم، ملحمة الحرافيش، عصر الحب، أفراح القبة، ليالى ألف ليلة، الباقى من الزمن ساعة، رحلةابن بطوطة، يوم قتل الزعيم، حديث الصباح والمساء، قشتمر.» (وادى، ١٩٩٦م: صص٢٢٣و٢٢٤) كما أنّ لنجيب محفوظ قصصاً قصيرة منها: همس الجنون (١٩٣٨م)، دنيا الله (١٩٦٢م)، بيت سيئ السمعة (١٩٦٥م)، خمارة القط الأسود (١٩٦٩م)، تحت المظلة (١٩٦٩م)، حكاية بلا بداية وبلا نهاية (١٩٧١م)، شهر العسل (١٩٧١م)، الجريمة (١٩٧٣م)، الحب فوق هضبة الهرم (١٩٧٩م)، رأيت فيما يرى النائم (١٩٨٢م)، التنظيم السرى (١٩٨٤م)، صباح الورد (١٩٨٧م)، الفجر الكاذب (١٩٨٨م)، أصداء السيرة الذاتية (١٩٩٥م)، القرار الأخير (١٩٩٦م)، صدى النسيان (١٩٩٩م)، فتوة العطوف (٢٠٠١م)، أحلام فترة النقاهة (٢٠٠٤م).

«كما أنّ نجيب محفوظ كتب مقالات فى عدد كبير من المجلات منها المجلة الجديدة الشهرية، ومجلة المعرفة الشهرية، ومجلة الثقافة الأسبوعية، والمجلة الجديدة الأسبوعية ومجلة الأيام.» (ياغى، ١٩٩٩م: ٩٦و١٤٢) «وأنهى مقالاته عام (١٩٤٥م) بثلاث مقالات عن التصوير الفنى فى القرآن.» (عيد، ١٩٩٧م: ٢٢٧)

الرواية وموقف نجيب محفوظ منها

«يرتبط ظهور الرواية فى أوروبا بظهور الطبقة المتوسطة فيها. تعدّ الرواية فى أساسها

كنوع أدبى الشكل النموذجى الذى يمثّل المجتمع البورجوازى فهى ملحمة دنيوية سيطر عليها النثر وحطّم قوالبها. إنّ نثر الحياة هو سلطة القوى الاجتماعية المجردة كالابتذال والتحقير ومصيبة الحياة اليومية وتناقضات المجتمع البورجوازى الذى يقف فى مواجهة شعر القلب.» (جان ايو، ٢٠١١م: ٣٢١)

«إنّ الروايــة حتى وإنْ حاولنا تقديم تعريف عنها بعيداً عن القيود إلّا أنّها الشــكل الأدبى الذى يتشــابک أكثر من غيرها مع المجتمع وأفراده اذ إنّ الرواية الناجحة هى التى تدرس علاقة الفرد والمجتمع وهذا هو البعد الاجتماعى الغالب فى اكثر الروايات الناجحة.» (عســكرى، ٢٠١٠م: ٣٥) «وبعبارة موجزة فــإنّ الرواية تجربة أدبية تصوّر مجموعة من الشــخصيات بواســطة نثر الحياة وترابط هذه الشخصيات فيما بينها لكى تخلــق إطار عالم خيالــى غير أنّ هذا العالم الخيالى يجب أن يكون مســتمداً من الحياة الواقعية بمعنى أنّ حياة شخصيات الرواية يجب أن تكون ممكنة فى عالم الواقع.» (وادى، ١٩٩٤م: ١٧) «لقد قام الأدباء بتقســيم الرواية إلى خمسة أنواع حسب مضمونها وهى: الرواية التربويــة أو التعليمية، الرواية الاجتماعية والرواية التاريخية والرواية الخاصة بالمناطق الجغرافية والرواية النفسية.» (شميسا، ١٩٩٧م: ١٥٧-١٥٨)

«أمّا نجيب محفوظ الذى تحاول هذه العجالة دراسة آثاره من منطلق اجتماعى فإنّه بدأ مسيرته الأبية بكتابة المقالات حيث كان اهتمامه منصباً على القضايا الفلسفية التى كان ينشــرها فى مجلات مثل "الجديدة" و"المعرفة" و"كوكب الشرق" و....» (بادرستانى، ٢٠١١م: ١٥٤)

«يقول نجيب محفوظ عن الرواية والفنون: إنّ الرواية شكل فنى غير أنّه الشكل الفنى الوحيد الذى يجمع بين المســرح والسينما بحيث تستطيع أن تستخرج منها أنواع الفنون فالرواية تشــبه فلماً تجد فيه الفكرة والتحليل والحــوار والإخراج والتمثيل والديكور والموسيقى والتصوير بشكل كامل.» (محفوظ، ٢٠٠٦م، أ: ٣٧)

إنّ البنية الفنية التى أسّسها نجيب محفوظ لا تعدّ مؤشراً لدراسة تطوّر الرواية العربية فحسب بل هى دليل يقود إلى دراسة التطور الاجتماعى والفكرى فى مصر الجديدة.

المنهج الاجتماعی فی سطور

«لقـد كانت العلاقة المتبادلة بين المجتمـع والأدب موضوعاً مثيراً لاهتمام الباحثين فی مجال العلوم الإنســانية منذ أقدم الأيام. وظهرت بواكير الدراسات المتعلقة بالمجتمع والأدب بشــكل منهجــی مؤطّر بأطر البحــث العلمی، فی آثار مدام دواســتان. حيث عالجت فيها تأثير الدين والتقاليد والعادات الاجتماعية والقوانين البشرية على الأدب كما درست تأثير الأدب على المجتمع والثقافة. غير أنّ من عرف بمؤسّس علم الاجتماع الأدبــی هوايبوليت تــين الذی ظهر بعدهــا. إنّ تأكيد تين على ثلاثيــة العنصر والبيئة والزمان ودورها فی عملية الخلق الأدبی قد أضفى على دراساته بعداً مادياً لا ينسجم مع الأدب كثيراً.» (عسكری، ٢٠١٠م: ٧٣)

«غــير أنّ علم الاجتماع الأدبی قد تطوّر واســتقلّ كفرع علمی جامعی أكاديمی فی القرن العشــرين. إنّ فكرة علم الاجتماع الأدبی تســتخدم فی اتجاهين مهمّين هما أولاً النظــرة القائلة بــأنّ عملية الإبداع الأدبــی عملية اقتصادية ربحية لمّــا أركانها الثلاثة الانتاج والتوزيع والاســتهلاک. ويمكن الإشارة إلى روبراســكاربيت الذی يتبنى هذه النظرية حيث يعالج الظواهر الأدبية من منطلق اقتصادی بحت.» (المصدر نفسه: ٦٢)

«غير أنّ جورج لوكاتش يعد بحق مؤسّس علم الاجتماع الأدبی أو بالأخرى علم الاجتماع عــبر الأدب. لقد درس لوكاتش العلاقة القائمة بين المجتمع والرواية وتأثير المعتقدات الفكرية عند الكاتب على مواضيع الآثار الأدبية وأفكارها.» (المصدر نفسه: ٧٠)

«وتلاه لوسيان غولدمان الذی تفرغ لدراسة أفكار لوكاتش ووضع لها مناهج علمية. ففی رأی غولدمان فإنّ الأثر الأدبی ليس إبداعاً فردياً بل هو تمثيل أو تجســيد لأفكار الفئات الاجتماعية التی تحاول عرض أفكارها. وإنّ الأديب أو المبدع إنّما يقوم بإضفاء جانب فنی إبداعی على أفكار الفئة الاجتماعية التی ينتمی إليها.» (المصدر نفسه: ٧٣)

«يدرس علم الاجتماع الأدبی موضوع الشكل وعلاقته ببنيّة المجتمع غير أنّ هناک علــم اجتماع المضامين الذی هو من فروع علم الاجتماع الأدبی حيث يدرس الباحث مــن خلاله المضامــين والمحتويات الساســية والاجتماعية والثقافية فيــه. كما أنّه يمكن

الباحث من الوصول إلى العلاقة القائمة بين النص الأدبى والاتجّاهات الفكرية الخاصة بالطبقات الاجتماعية التى تنتشر فى المجتمع. يدرس هنرى الاماسنكى الآثار الأدبية من خلال علم اجتماع المضامين حيث يعتقد أنّ تصنيف مضامين الآثار الأدبية وترتيبها يوفّران المواد الأساسية اللّازمة لدراسات علم الاجتماع الأدبى.» (المصدر نفسه: ٦٩)

الفقر والمرأة والفساد فى "القاهرة الجديدة" (١٩٤٥م)

«لقد رسم نجيب محفوظ فى هذه الرواية صورة قاتمة عن الواقع السياسى المشوب بالفساد والفوضى فى مصر. ففى البداية جعل الجامعة مسرحاً لتعبير آراء الشباب البورجوازيين الجامعيين حول المرأة وعن رغباتهم النفسية والروحية. لقد حاول نجيب محفوظ فى هذه الرواية طرح القضايا الاجتماعية ورسم صورة واضحة عن البنية الفكرية للشباب فى تلك الفترة التاريخية حيث تدلّ شخصية محجوب عبدالدايم على البعد الاجتماعى للقضايا كما أنّ شخصية مأمون رضوان تدلّ على الإتّجاه اليمينى وتدلّ شخصية على طه على الاتّجاه اليسارى وترمز شخصية احمد بدير إلى جماعة من الشباب اللامنتمين إلى أىّ اتّجاه ولا يهتمون بعرض فكرة واضحة تجاه ما يجرى. حيث نرى شخصية احمد بدير غارقة فى خضم الحياة العلمية وتحاول تجنب الخوض فى القضايا المتعلقة بالمشاكل الحزبية والسياسية رغم انشغاله بالعمل الصحفى حيث استغل هذه الفرصة لخلق علاقة مع الطبقات الراقية فى المجتمع التى تنشر الفساد وتسبب سقوط الأشخاص وانحرافهم كما حدث ذلک لمحجوب عبدالدايم.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ٤١)

«وتتجلّى شخصية الأب المريض كرمز لجميع الأسر التى فقدت معيلها فى ظل غياب العدالة الاجتماعية. يحاول محجوب نيل وظيفة بشتى السبل التى فرضتها عليه ظروف المجتمع الفاسدة ولكنّ دون جدوى. إنّ عرض قاسم بيک سكرتير مكتب الوزير القاضى بدفع نصف راتبه الشهرى له أو اقتراح الاخشيدى الذى قال له: لا أنت فتى صغير السن أمرد ولا أمّک امرأة جميلة ذات دلال، فما الذى أنا قادر على فعله كل ذلک دليل على الفساد المستشرى فى المجتمع. ونجد بعد ذلک فى القصة أنّ محجوب

عبدالدايم يبيح لنفســه القيام بأىّ عمل لأجل التخلص من الفقر والحرمان بما فى ذلك الدخــول فى حالة الفســاد وعدم الاكترات بأىّ مبدأ فى الحيــاة. يحاول نجيب محفوظ فى روايته الاجتماعية الأولى أن يحوّل الجامعة إلى مركز لتبادل الأفكار بين الشــباب البورجوازيــين وطــرح القضايا المختلفــة فيها على أمل أن تتمكــن الجامعة من تغيير المجتمع باتجّاهها العلمى والأكاديمى. إنّ شــخصية مأمون رضوان التى ترمز إلى التيار الفكرى اليمينى المتمثل فى الإخوان المسلمين والذى يرى أنّ لديه حلّاً لجميع المشاكل وهو حل نابع من الإســلام الذى يراه حلاً لمشــكلة العدالة الاجتماعيــة المفقودة. أمّا شخصية على طه فهى رمز للتيار الفكرى الاشتراكى الذى يستنكر الفساد الاجتماعى ويهتمّ بالطبقات الاجتماعية الفقيرة فى المجتمع غير أنّ نظريته لا تتحقّق فى الواقع فهو يرى الفقر المدقع فى حياة احسان شحاته ولا يدرى كيف عليه أن يواجهه ولكنّه يصرخ دائماً: إنّ الفقر فى الإنســان الفاسد يؤدّى إلى القضاء على العلم والصحة والأخلاق.» (محفوظ، ١٩٧٤م: ٤٦) إنّ نجيب محفوظ يشــير إلى قضايــا أخرى فى هذا الأثر حيث يقدّم أســلوباً لجلب الربح عبر شــخصية على طه فهو قد أسّس مجلة على أساس القيم الرأسمالية غير أنّها تتحوّل إلى منصة لنشر الأفكار الاشتراكية. وهناك شخصية أخرى تدعى قاســم بيك الذى فُصل عن عمله وكان منعزلاً فى الحياة ولكنّه يعود مرة أخرى إلى الحياة الاجتماعية ممّا يعنى اســتمرارية الفساد فى المجتمع حيث نرى بديراً يقول: ربّما تخرجه المظاهرات القومية إلى الســاحة مرة أخرى غدا وسنراه يجلس على كرسى الوزارة وسوف يبدأ أسلوبه القديم أو يبدأ بأسلوب جديد وسمن عاش سيرى منه ذلك.

السياسة والتضاد بين المجتمعين القديم والجديد فى "زقاق المدق" (١٩٤٧م)

يتناول نجيب محفوظ فى رواية زقاق المدق تداعيات الحرب ونتائجها على الإنسان حيث يتحدث عن امراة تدعى ســنية العفيفــى التى كانت قد انفصلت عن زوجها وبعد سنوات من الانفصال عاودت نفسها أحلام الحياة الزوجية بعد مشاهدة أحداث الحرب والشــعور بالحاجة إلى الأمان فى ظلّ أسرة وحياة هادئة. وتزوّجت سنية بعد فترة مع شــاب كان يبلغ ثلاثين عاماً من العمر لكونه شاباً يافعاً والشاب قد اختارها للتخلص

من مشاكله الاقتصادية. ويتحدث نجيب محفوظ فى هذه الرواية عن الأزمة الاقتصادية الناجمة عن الحرب. فهناک شخصية الدكتور بوشى الذى كان طبيباً تجريبياً للأسنان حيث كان يقوم بسرقة طلاء الذهب الموجود على أسنان الموتى فى المقبرة وألقت الشرطة القبض عليه فى نهاية المطاف. إنّ الرواية تنقل إلينا موضوع انتشار الفقر وأوضاع المجتمع المليئة بالفوضى. يقوم نجيب محفوظ بعد ذلک بتصوير معلّم سيئ السمعة يدعى كرشة يدخل فى الألاعيب السياسية ومن ثمّ فى عالم التجارة لبلوغ مصالحه المادية.

يقول كرشة فى معرض تبريره الخروج من عالم السياسة: «لو كان هدف المتنافسين السياسيين المال والثروة فلاشکّ فى أنّ الناخبين المساكين لا يفكّرون أيضاً إلّا فى المال والثروة.» (محفوظ، ١٩٥٥م: ١٤٧) إنّ انحراف كرشه عن المبادئ الوطنية بعد صموده فى ثورة (١٩١٩م) دليل على استشراء الفساد بسبب الضغوط الاقتصادية.

«ويعترف القارئ بعد ذلک على عباس الحلو وحميدة اللذين يريدان الزواج حيث نراه يخرج من الحارة بهدف توفير المال اللازم للزواج ولكنّه يعود إليها ويدرک أنّ حميدة قد غادرت الحارة. وأخيراً يستطيع أن يجدها لكنّه يعرف أنّها انحرفت عن جادة الصواب وغرقت فى الفساد وتبوء محاولاته لإخراجها من تلک الحالة بالفشل وأخيراً يقتله جندى بريطانى. إنّ محاولات عباس للتصدى لسياسات خرج ابراهيم الفاسدة والذى يستغل بنات المدرسة ويسوقهن للفساد تفشل بالكامل. إنّ شعور حميدة بالجمال والخوف من زواله بسبب الزواج والأمومة والحياة الاعتيادية هو الذى دفعها نحو الاتّجاه إلى طريق أدّت بها إلى الفساد ولم يتمكّن عباس الحلو رغم ما كان يتصف به من الإخلاص فى حبه لها أن ينفذ إلى قلبها إذ إنّ قلبها كان مفعما بحب المال والشهرة.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ١٢١) «إنّ التمتع بالحياة فى الحارة كان كالسياسة المصرية حيث لم تكن تأتى من داخل مصر كما أنّ كرهها لعباس كان يشبه إلى حدّ كبير امتناع السياسة فى مصر من إشراک الناس فى تقرير مصيرهم إذ إنّ الساسة كانوا لا ينتمون إلى مصر فى دواخلهم. إنّ تزامن الانتخابات وما كان يقوم به المرشح إبراهيم حسان لخداع أهل الزقاق مع محاولات فرج إبراهيم لخداع حميدة يشبه إلى حدّ كبير كان

يقوم به السياسيون لتقديم البلاد للانجليز كما كان فرج إبراهيم يحاول سوق حميدة إلى الفساد.» (المصدر نفسه: ١٢٥)

«إنّ الكاتب ينقل فكرتين مختلفتين عن المجتمع التقليدى والجديد فى هذه الرواية والتى هى نابعة من الصراع القائم بين المجتمعين وبين التقليد والحداثة. إذ إنّ الإبداع الفنى لا يعنى فرداً بعينه وإنّما هو تعبير عن نوع من الوعى الجماعى الذى يسهم الفنان بقوة أكبر من خلقه.» (عسكرى، ٢٠١١م: ٥٠) إنّ عينات النساء اللاتى وردت أسماؤهن فى الرواية لسن إلّا نماذج من المرأة المضطهدة تحت الضغط الاجتماعى وهى غير قادرة على أىّ تصرف معقول تجاه ما يجرى حولها وذلك بسبب ضعف التربية والتعليم والوعى والثقافة وما تركته الحرب من آثار سيئة على الإنسان المصرى فى ذلك الزمن كما أنّ الفقر حيّرهم بين الحفاظ على الأصالة الشرقية أو اللجوء إلى الفكر الغربى أو الضياع بينهما.

"روايات بداية ونهاية (١٩٤٩م) والثلاثية (١٩٥٦م)" وموضوع النفاق والفارق الطبقى وموضوع دور الأم والحياة الجديدة فيها

تبدأ أحداث رواية بداية ونهاية بوفاة الوالد لتتضح آثار وفاته على الأسرة داخل ذلك المجتمع أكثر فأكثر. إنّ حياة الطبقة المتوسطة فى مصر كانت مبنية على عنصرين أساسين هما أولاً دعم الأب وثانياً ضمان الدراسة الجامعية.

«إنّ العنصر الأول يساعد على تحقيق العنصر الثانى لذا فإنّ نجيب محفوظ عالج هذا الأمر فى ثلاث روايات متتالية ورغم وجهات النظر المختلفة التى يتمّ عرض هذه الروايات من خلالها إلّا أنّها جميعا تنبع من أساس واحد.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ٨٣) «فالقصة تدور حول أسرة محدودة الدخل مكوّنة من خمسة أشخاص أمّا شخوص القصة فهى أبناء الأسرة الذى تدور القصة حولهم يبذل حسن وهو الأخ الأكبر الذى يشتهر بالقوة والمروءة جميع جهوده لمساعدة أخويه حسين وحنين للحصول على وظيفة حكومية والعمل كضابطين فى الشرطة. فهو يعمل فى تجارة المخدرات بمساعدة امرأة سيئة السمعة. أمّا نفيسه وهى شقيقة حسن فتنزلق فى طريق الفساد لأجل مساعدة شقيقها حسنين لبلوغ حلمه فهى كانت تحبّه كثيراً وكانت تبرر عملها بأنّه نوع من

التضحية للأسرة ولكنّ عندما اكتشف شقيقها هذا الأمر أقدمت على الاستحار وذكرت أنّ ما ستواجهه فى الحياة إذا بقيت قيد الحياة سيكون أمرّ من الموت.» (محفوظ، ١٩٧٣م: ٣٢٧)

«أمّا حسنين فيقطع علاقته بجارته بهية بعد أن أصبح ضابطاً بحجة فقر بهية وأنّه إذا ما توفى قبل نهاية عمله فإنّ أبناؤه سيعيشون فقراء كما هو الحال بالنسبة لوالده.» (المصدر نفسه: ٣٢٥) «كما أنّه يطالب أخاه الأكبر الذى دفع جميع نفقاته أن يكف عن عمله لأنّ عمله سيضرّ بسمعته كضابط غير أنّ إلقاء القبض على نفيسه ومطاردة الشرطة لحسن ورفض ابنة احمد بيک طلبه للزواج معها يبدد آماله للدخول فى طبقة اجتماعية جديدة ويسأل نفسه هل إنّه قادر على مواصلة الحياة تحت عبء هذه الآلام كلها فيجيب كلا. إنّه غير قادر على ذلک.» (المصدر نفسه: ٣٨١)

«أمّا حسنين فيمثل جانب العقل والمنطق فى الأسرة فهو ينظر بنظرة واقعية إلى الأمور إذ هو واثق بأنّ هناک ملايين من الناس يعيشون فى حالة مماثلة لحال أسرته حيث يعانون الفقر وتبعاته. إنّ الثلاثية تمثّل نقطة الذروة لإحدى مراحل الكتابة الروائية عند نجيب محفوظ حيث تمثّل المرحلة الاجتماعية بكلّ مواصفاتها كما أنّها تحمل بذور المرحلة الثالثة من الرواية عند نجيب محفوظ فهى نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة. فالثلاثية تصوير للبورجوازية المتوسطة التى طالما اهتمّ بها الكاتب فى آثاره لقد أعطى نجيب محفوظ عبر الثلاثية صورة حيّة ومتكاملة عن القيم والاتّجاهات الموجودة داخل هذه الطبقة محاولاً عدم الفصل بين هذه الأسرة وبين الحركة الاجتماعية ليظهر التأثير المتبادل بينهما.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ١٣٤) «ففى المرحلة الاجتماعية نجده مهتما بإظهار شخصية الأم كشخصيته مفعمة بالحنان والحب والتضحية والتفانى.» (المصدر نفسه: ١٤٩) «وذلک من خلال روايات مثل "ثمن الضعف" و"كفاح طيبة" و"خان الخليلى" إنّ نجيب محفوظ يشير فى رواية قصر الشوق إلى قصر الشدّاد الذى يرمز للثقافة والحضارة والفلسفة والعلم والسياسة والجمال بينما ترمز رواية بين القصرين إلى التخلّف أمّا السكرية فهى استمرار القصة تحت تأثير ثورة اكتوبر (١٩١٩م) وانتشار الفكر الشيوعى فى المجتمع المصرى معالجاً شخصيتى عبدالمنعم واحمد شوكت ابنى

خديجه. فهو من خلالهما يحاول بلورة تيارين فكريين فالتيار الأول ينتمى إلى الإخوان المسلمين أمّا التيار الثانى فينتمى إلى الشيوعيين.» (المصدر نفسه: ١٥٩) «يقول نجيب محفوظ عن الثلاثية: تروى بين القصرين تطوّر المجتمع استيقاظه من نوم الغفلة لبداية الثورة وفى قصر الشوق نجد دور العوامل الطبقية التى أدّت إلى إفساد الثورة. أمّا السكرية فهى مناداة للتغيير فى مسار الثورات وتطورها بدخول عنصر الشباب فيها بأفكارهم الجديدة.» (فرج، ١٩٨٦م: ١٩)

رواية "اولاد حارتنا" والعلم والتقنية ومواجهة المدرستين الرأسمالية والاشتراكية فيها

«لقد دخل نجيب محفوظ مرحلة جديدة من عالمه الروائى بكتابة هذه الرواية فبعد أن اجتاز المرحلتين التاريخية والواقعية دخل فى الجانب النفسى من المجتمع. فبعد أن اعتزل كتابة الرواية لمدّة سبع سنوات كان قد أدرک أنّه لابدّ من تقديم الحلول للناس للخروج من مشاكلهم التى تحيط بهم. إذ إنّ أىّ أديب يرغب فى أن يترک بصماته على المجتمع الذى يعيش فيه فهذا اعزاؤه الوحيد فى الحياة. فهو كان يعلم أنّه إذا كان التأثير الذى سيتركه خفياً غير مباشر فإنّ نتائجه ستكون أعمق بكثير.» (شريعتى، ٢٠١٠م: ٥٠) «فقد تأثّر فى هذه الرواية من المدارس الرمزية والواقعية والرومانسية مركّزاً على ثلاثة محاور هى الدين والسياسة والجنس. لقد كان الرجل متأثراً أثناء دراساته بشخصيتين هما الشيخ مصطفى عبدالرزاق والأستاذ سلامه موسى الصحفى والمفكر المصرى. فهو يعتبر نفسه مدينا فى أفكاره الاجتماعية لأستاذه سلامة موسى قائلا: لقد ترک تأثيراً كبيراً على أفكارى وجعلنى فى مواجهة موضوعين لم أغفل عنهما لحظة وهما العلم والاشتراكية.» (فرج، ١٩٨٦م: ١٧)

«ورغم تعرضه لهجمات المتطرفين المسلمين الإعلامية وتكفيرهم له غير أنّه تابع السير فى طريقه نحو إحياء المجتمع الذى كان يعانى حالة من الركود وإظهار تناقضات المجتمع والفوارق الطبقية والتجاذبات بين العقيدة والمال والوصول إلى مبدأ للعودة إلى الكرامة الإنسانية فهو بالإضافة إلى ذكر جميع مشاكل المجتمع المعاصر فى رواياته

كالصراع بين الفقير والغني وفساد المجتمع يرى أنّ المواجهة بين المدرستين الرأسمالية والاشتراكية هي أهمّ قضية في عالم اليوم.» (فرج، ١٩٨٦م: ٨٨) «ويؤكّد أنّ الأنظمة المبنية على الديموقراطية والرأسمالية مدينة في كثير ممّا لديها للمدرسة الاشتراكية وبالمقابل فإنّ العالم الاشتراكي يتّجه نحو حريّة الفكر والديموقراطية.» (المصدر نفسه: ٨٨) «ورغم تأثير انتماء والده إلى حزب الوفد اليساري على شخصيته ورواياته وأكّد إيمانه في ثورة (١٩٥٢م) بمبادئ هذا الحزب السياسية والاجتماعية غير أنّه اعتزل السياسة بعد حين وتظهر آثار هذا الاعتزال في الآثار التي تركها بعد العام (١٩٦٧م).» (وادي، ١٩٩٦م: ٢١٦)

استعراض لأحداث رواية أولاد حارتنا

«لقد عالج الكاتب في هذه الرواية ستّ شخصيات أصليّة هي الجبلاوي وأدهم وجبل ورفاعه وقاسم وعرفه. وقسّم الرواية إلى ١١٤ جزءاً. يبدأ الجزء الأول منها بشخصية جبّارة عظيمة الخلق فهي تمتلك الأوقاف كلّها وتدعى الجبلاوي يعيش الجبلاوي في البيت الكبير الذي يتكون من ثلاثة أدوار وفيه قسم خاص بالحريم. إنّ للجبلاوي زوجات وأولاداً كثيرين غير أنّ أشهر أولاده هم إدريس وعباس ورضوان وجليل وأدهم وقد تزوّج الأخير خادمة إسمها أميمة. لقد قرّر الأب أن يختار مندوباً ينوبه في إدارة الوقف لجمع الضرائب وكان الجميع يتوقعون دون أدنى شكّ أنّ إدريس هو المرشح الطبيعي لهذا المنصب غير أنّ الجبلاوي اختار أدهم على خلاف جميع التوقعات وذلك لمّا كان يمتاز به من معرفته بالحساب والعلم والأمانة ممّا سبب اعتراض إدريس على والده وطرده في نهاية المطاف من البيت الكبير ثمّ نجده يندس بين الناس ليصل إلى أدهم ويغربه بالنظر إلى الصندوق الذي يحتوي على أسرار العائلة في البيت الكبير ممّا يؤدّي إلى طرد أدهم وأميمة من البيت إذ إنّ أميمة كانت تساعده على ذلك وتشجعه. غير أنّ حبّ أدهم لأبيه دفعه إلى بناء كوخ بالقرب من البيت الكبير وأنجب ولدين هما همام وقدري، كان همام يشبه والده غير أنّ قدري كان يشبه عمه إدريس. ومن ثمّ نجد أنّ قدري قتل همّاماً ويشير همّام في النهاية إلى أنّ أبناء قدري وهند "ابنة

إدريس" هم الذين انتشروا فی الحارة ويتسببون دوماً فی النزاع فيها وهذا إشارة واضحة إلى أنّ الجميع يعودون فی جذورهم إلى إدريس.» (محفوظ، ٢٠٠٦، ب: ١١٩) إلّا أنّ الجبلاوی يقول لأدهم الذی بلغ الشيخوخة إنّه راض عنه وسيترک إدارة الوقف لأبنائه. ثمّ تبدأ قصة جبل الدين كانوا تحت ضغوط الناظر. ثمّ يسرد نجيب محفوظ قصة قتل جبل لأحد أصحاب الناظر وفراره وتعرفه على البلقيطی وزواجه من ابنته ولقائه بعد ذلک بالجبلاوی فی الظلام ومن ثمّ يقود ثورة يقضی بها على الناظر وأصحابه.

أمّا قصة رفاعة فهی تتحدث عن ثورة سلمية. وكان رفاعه شاباً وسيماً يكره العنف ثمّ خانته زوجته ياسمين وقتله الفتوات فی النهاية حيث يشير الكاتب فی النهاية إلى الشكوک التی أحاطت بمقتله وإلى ما قيل عن أنّ الجبلاوی أخذه إلى البيت الكبير.

أمّا الشخصية الرابعة فهی شخصية قاسم الذی ولد فی حیّ الجرابيع فی ظروف اقتصادية سيئة ويسمع جنب البيت الكبير صوت خادم الجبلاوی الذی يطالبه بالدفاع عن الناس واسترداد حقوقهم ويعلن قاسم دعوته بمساعدة زوجته السيدة قمر التی كانت امرأة غنية ذات جاه. ثمّ يأتی دور عرفه الذی ليس له نسب معروف وكان يرافقه حنش صديقه ويحاول عرفة قراءة وثيقة الجبلاوی المعروفة ويلتقيه فی الظلام ويقتله ثمّ يهرب بعد ذلک ويسمع بعد هروبه بخبر وفاة الجبلاوی غير أنّ سيّدة من البيت الكبير تخبره بأنّ الجبلاوی توفّی بسبب آخر وكان راضياً عنه.

ممّا يشجع عرفه فی طريقه ويكتب أسراره فی كراسة ويسلّمها إلى صديقه حنش وقد ألقی القبض أخيراً على عرفة وتمكن حنش من الهروب وتبعه الشباب لكی يسيروا معه فی طريق الإصلاح عبر سلاح عرفه المسجل فی الكراسة.

نظرة تحليلية إلى رواية "أولاد حارتنا"

«إنّ حارتنا أصل مصر أم الدنيا.» (محفوظ، ٢٠٠٦م، ب: ٧)

«تدلّ هذه العبارة بوضوح على أنّ نجيب محفوظ قد استمدّ أحداث رواياته وشخصياتها من مجتمع كان يلهمه كتابة الرواية ولم يتوان نجيب محفوظ عن تبيين مشاكله وقضاياه فی آثاره. كان الرجل يدخل عصر كل يوم فی ساعة محددة إلى قهوة فی

ميدان التحرير ليختار أبطال رواياته لذلك فإنّ القاهرة صورة كبرى عن الحياة فى البلاد العربية.» (فرج، ١٩٨٦م: ١٩) «لقد اختار نجيب محفوظ فى رواية أولاد حارتنا منطقة واقعة بين الأزهر والقلعة كمسرح لأحداث الرواية فهى حارة قديمة اعتاد نجيب محفوظ أن يستمر منها موضوع روايته.» (محمد سعيد، ١٩٩٩م: ١٩٣) لذا فإنّ الحارة رمز للتعبير عن حقائق المجتمع فى إطار شخصياته القصصية ولكنّ السؤال هو ما هى مضامين رواياته التى لم يتحمّلها المجتمع فوقف أمامها مستنكراً. إنّ هذه المضامين هى التى تعكس مدى العلاقة القائمة بين التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية فى المجتمع وبين النص الأدبى الذى يعالج هذه التطورات.

إنّ قارئ رواية أولاد حارتنا يجد نفسه أمام مجموعة من القضايا المتشابكة فيها ولعلّ أبرزها قضية الجبلاوى منذ بداية الرواية وحتى نهايتها وهناك مشكلة كبرى تظهر فى الجزء الأخير من الرواية وهى شخصية عرفة الغامضة. لقد بدأ الكاتب حديثه بالجبلاوى ودخل فى وصف أبعاد هذه الشخصية المتمثلة فى المظهر الخارجى فهى شخصية تهابها الكائنات، ضخمة الجثة، عظيمة. كما تحدّث الكاتب عن البعدين الاجتماعى والداخلى لهذه الشخصية حيث تتحدّد مكانتها ببيتها الكبير وانطوائيتها التى تلازمها دوماً. وفيما يتعلّق ببقية الشخصيات فهناك شخصية أدهم فهى شخصية تتّصف بالخضوع المستمر للجبلاوى إلّا أنّ هذا الخضوع يشوبه شىء من عدم الإخلاص إذ إنّ أدهم يخضع فى الوقت نفسه لكلام إدريس المطرود وكذلك لكلام زوجته ممّا يؤدّى فى نهاية المطاف إلى طرده هو الآخر من البيت الكبير وتستمر معاناة أولاده فيما بعد كمسار طبيعى لمن خالفوا الجبلاوى حسب ما يبدو من أحداث القصة .كما أنّ شخصية جبل وهى الشخصية الثالثة المهمة فى الرواية تبدو غامضة إلى حدّ كبير فكان جبل بعد مجموعة من الأحداث المعقدة يحاول إصلاح أمور آل حمدان وإخراجهم من الحالة المزرية التى وصلوا إليها غير أنّ طريقته فى هذه المواجهة اعتماد العنف واستخدام الأدوات التى أدّت إلى هزيمة أعدائه. الشخصية الرابعة المهمة التى نواجهها فى الرواية هى شخصية رفاعة فهى شخصية هادئة تصطنع الطرق السلمية الهادئة لتنفيذ ما تريده من الإصلاحات ورغم النجاحات التى أحرزها رفاعة غير أنّ إصلاحاته

انتهت إلى مايشـــبه الفشل. أمّا الشخصية الخامسة فهى شخصية قاسم لقد اعتمد قاسم الطرق السابقة التى استخدمها ادهم وجبل ورفاعة جميعاً ونجح إلى حدّ كبير فى تغيير أوضـــاع الحارة غير أنّ الأمور عادت إلى ما كانت عليـــه بعد وفاته. إنّ نظرة منا على شخصيات الرواية تدلّنا بكلّ وضوح على أنّ المادة الأساسية للرواية هى مادة مستلهمة من التراث الدينى فشـــخصية أدهم تمثّل شـــخصية النبى آدم (ع)كما أنّ جبل يرمز إلى موسى (ع) وكذلک فإنّ رفاعة هو عيسى النبى (ع) كما أنّ قاسم يرمز إلى نبى الإسلام محمد (ص). إنّ الشـــخصية الأخيرة فى الرواية هى شخصية عرفة التى ترمز إلى العلم والمعرفـــة. إنّ عرفـــة ليس له أب ولا أم كما أنّه يقدم للناس ما يجعلهم يتحسّـــرون على الأيام الماضية التى عاشوها بدونه. كما نسب إليه البعض أنّه تسبب فى وفاة الجبلاوى رغم أنّ الأخبار التى وصلته كانت تطمئنه أنّ الجبلاوى مات وهو راض عنه. لقد فسّر البعض هذه الرواية تفسيراً دينياً مشيرين إلى أنّ نجيب محفوظ كان يريد أن يعلن نهاية الديـــن فـــى مصر وفى العالم بعد ظهور العلم فهذا الأمر ليس غريباً كما أنّ هذا الزعم لم يكن جديداً حتى أيام صدور الرواية فقد كان أتباع الأفكار المادّيّة يعتبرون أنّ التجربة هى الأســـاس وأنّ العلوم التجريبية قد حلت محل الدين وغيرها من المعتقدات الغيبية وبذلک يكون نجيب محفوظ قد أعلن فى روايته هذه فشل دعوة الأنبياء (عليهم السلام) وانتهاء أمـــر الأديان فى العالم وانتصار العلم التجريبى ونجاحه فى اســـتقطاب الناس وجذبهـــم إليه. ممّا جعل نجيب محفوظ عرضة لكثير من النقـــد اللاذع من قبل التيارات والشخصيات الدينية حيث صدرت كتب عديدة ومقالات فى التنديد بالرواية وبكاتبها .كما حاولت الجماعات المتطرفة اغتيال نجيب محفوظ فى تسعينيات القرن الماضى

أمّا التفســـير الثانى للرواية فهى أنّها كانت إشـــارة إلى الثـــورات المتتالية فى مصر وثـــورات بعينها فى حقب زمينة معينـــة وبخاصة ثورة يوليـــو (١٩٥٢م) والملفت للنظر أنّ نجيـــب محفوظ كان يرى أنّ هذه الثورات جميعها واجهت الفشـــل رغم ما كان يحمل أصحابها من مبادىء وما يتصفون بها من إخلاص فما المشكلة فى هذه الثورات ولماذا لم تستمر هذه الثورات فى إنجاز أهدافها ومراميها. إنّ نجيب محفوظ يذكر فى نهاية قصة كل شـــخصية أنّ "آفة حارتنا النســـيان" حيث يردّد هذه العبارة فى أغلب هذه القصص

الواردة فى الرواية ممّا يجعلنا ننتبه إلى مشكلة كبيرة وهى أنّ الثورات لا تستطيع تحقيق أهدافها إلّا بشروط وأولها إعداد المخاطبين وإعداد الناس لأهداف الثورة وثانيها تشجيع الناس وتوفير مصالحهم بشكل يجعلهم متمسكين بتلك المبادىء فعرفة قد قدم للناس ما جعلهم يتحسّرون على أيامهم الماضية وبذلك أصبحوا متعلقين بعرفة ومبادئه. كما أنّه لابدّ من تزويد الناس بما هو أهمّ وهو الوعى فعرفة يمثل الوعى والفهم والعلم فإذا تزود الناس بالوعى والفهم الصحيح فإنّ تحقيق أهداف الثورات وديمومتها أمر ممكن وإلّا فإنّ الفشل هو مصير أيّة ثورة. لقد حدثت فى مصر ثورات عديدة منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم وآخرها هى ثورة الخامس والعشرين من فبراير التى أطاحت بنظام حسنى مبارك غير أنّ مسار الأحداث فى هذه الثورة يؤكّد أنّ ماذهب إليه نجيب محفوظ من أنّ الثورات ستواجه الفشل إذا لم يتمّ إعداد الناس لها وتزويدهم بالعلم وتوفير مصالحهم الماديّة كان دقيقاً إلى أبعد الحدود فقد واجهت هذه الثورة الأخيرة ظروفاً صعبة جعلت مصر فى الطريق إلى النفق المظلم الذى لا تعرف نهاياته وهذا ما يؤكّد أهميّة هذه الرواية واستنادها إلى الواقع واستمداد الكاتب أفكاره من واقع الحياة وامتزاجه بتفاصيل الحياة المصرية وقدرته الفائقة على تصويرها من خلال رواياته الرائعة. يقول نجيب محفوظ عن هذه الرواية: أنا لا اكتب إلّا إذا حدث انفصام بينى وبين المجتمع، أى إذا حدث عندى نوع من القلق وعدم الرضا. بدأت أشعر أنّ الثورة التى أعطتنى الهدوء والراحة قد بدأت تنحرف و تظهر عيوبها بدأت تناقضات كثيرة تهزّ النفس، بدأت أشعر أنّ هناك عيوباً وأخطاء كثيرة تهز نفسى وخاصة من خلال عمليات الإرهاب والتعذيب والسجن. ومن هنا بدأت كتابة روايتى الكبيرة "أولاد حارتنا" والتى تصوّر الصراع بين الانبياء والفتوات .... كنت أسأل رجال الثورة هل تريدون السير فى طريق الأنبياء أمْ الفتوات ؟ فقصة الأنبياء هى الإطار الفنى ولكنّ القصد هو نقد الثورة والنظام الذى كان قائماً فقد رأيت طبقة جديدة تنمو وتثرى بصورة غير عادية وكان السؤال الذى يحيرنى هل نحن نسير نحو الاشتراكية أم نحو إقطاع من نوع جديد . ولهذا كانت أولاد حارتنا هى وجدان المؤلف إزاء قضية الحرية المهدورة وهى تعبير عن ألمه العميق لقضية الانتكاس الذى يلحق بأعظم القيم والمبادئ التى

تحقّق الحياة الإنسانية الكاملة للبشر. وهی أخيراً تعبير عن شفقته العميقة على الجموع المطحونة تحت قبضة الطبقة التی تحكم بالسوط والإرهاب.

النتيجة

يتبيّن ممّا ذكر أنّ نجيب محفوظ كان بحق قلب مجتمعه النابض حيث رأينا أنّ رواياته تناولت القضايا الاجتماعية بكلّ دقّة فی التفاصيل بصبغة أدبية فخمة وبلغة فاخرة وقد تبيّن أنّ أهمّ المشاكل الاجتماعية التركيز عليها نجيب محفوظ هی قضايا الفقر والمرأة إصلاح المجتمع ليس بالثورة وتغيير أنظمة الحكم الجائرة وإنّما يتمّ ذلك عبر آليات أخرى من أهمّها توعية الناس وتثقيفهم بسلاح العلم حيث ظهر ذلك جلياً فی رواية أولاد حارتنا وقد نجح نجيب محفوظ فی ذلك نجاحاً كبيراً وثبت من خلال هذه الدراسة أنّ غالبية آثار نجيب محفوظ تناولت القضايا الاجتماعية فی مصر واللافت أنّ روايات نجيب محفوظ تؤكّد أهميّة الأدب ودوره فی توجيه المجتمع بل فی قراءة مستقبله وتوعية الناس باتّجاه الحقيقة والخير والقيم الإنسانية النبيلة.

المصادر والمراجع

اردوبادی، احمد صبور. (١٩٩٤م). عقل و علم در فرهنگ اسلامی. الطبعة الأولی. طهران: انتشارات هدی.

امامی، نصرالله. (٢٠٠٦م). مبانی و روشهای نقد ادبی. الطبعة الخامسة. طهران: دیبا.

بادرستانی، محبوبه. (٢٠١١م). ترجمه و بررسی و نقد رمان دزد و سگ. الطبعة الأولی. طهران: علم و دانش.

تادیه، ژان – ایو. (٢٠١١م). درآمدی بر جامعهشناسی ادبیات «و بنیانگذاران آن گلدمن، لوکاچ، هگل و...». ترجمه محمد جعفر پوینده. الطبعة الثانية. طهران: جهان مهر.

زرینکوب، عبدالحسین. (٢٠٠٩م). آشنایی با نقد ادبی. الطبعة الثامنة. طهران: انتشارات سخن.

سلماوی، محمد. (٢٠٠٧م). نجيب محفوظ المحطة الأخيرة. الطبعة الثانية. القاهرة: دار الشروق.

شریح، محمود وعطیه. جورج (٢٠١٢م). ادبیات معاصر عربی. ترجمه دکتر علی گنجیانخناری و عباس نوروزپور. الطبعة الأولی. طهران: سخن.

شریعتی، علی. (٢٠١٠م). هنر. الطبعة الثانية عشر. طهران: انتشارات چاپخش.

شمیسا، سیروس. (١٩٩٧م). انواع ادبی. الطبعة الخامسة. طهران: انتشارات فردوس.

الشيخ، إبراهيم. (١٩٨٧م). مواقف اجتماعية وسياسية فى أدب نجيب محفوظ "تحليل ونقد". لاط. القاهرة: مكتبة الشرق.

ضيف، شوقى. (١٩٨٣م). نقد ادبى. ترجمه لميعه ضميرى. الطبعة الأولى. طهران: اميركبير.

طهبدر، عبدالمحسن. (١٩٩٠م). الرّؤية والأداة "نجيب محفوظ". لاط. لامک: لانا.

عسگرى، عسگر. (٢٠١٠م). نقد اجتماعى رمان معاصر فارسى. الطبعة الثانية. طهران: نشر فروزان.

علائى، مشيت. (٢٠١١م). زيبا شناسى و نقد. الطبعة الأولى. طهران: كتاب آمه.

العنانى، سلوى. (٢٠٠٢م). نجيب محفوظ أمير الرواية العربية. لاط. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب القاهرة.

عيد، حسين. (١٩٩٧م). نجيب محفوظ سيرة ذاتية أدبية. الطبعة الأولى. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

الغيطانى، جمال. (١٩٨٠م). نجيب محفوظ ... يتذكر. لاط. بيروت: دار المسيرة.

فرج، نبيل. (١٩٨٦م). نجيب محفوظ "حياته وادبه". الطبعة الأولى. مصر: الهيئه المصريه العامه للكتاب.

فرزاد، عبدالحسين. (٢٠٠٩م). نقد ادبى. الطبعة الخامسة. طهران: نشر قطره.

كفافى، محمد عبدالسلام. (٢٠١٠م). ادبيات تطبيقى. ترجمه دكتر سيد حسين سيدى. الطبعة الثانية. مشهد: انتشارات آستان قدس.

محمد سعيد، فاطمه الزهراء. (١٩٩٩م). سمبوليسم در آثار نجيب محفوظ. ترجمه دكتر نجمه رجائى. الطبعة الأولى. مشهد: دانشگاه فردوسى.

محفوظ ، نجيب. (١٩٧٤م). القاهره الجديده. الطبعة الثامنة. القاهره: مكتبه مصر.

ـــــــ . (١٩٥٥م). زقاق المدق. الطبعة الثامنة. القاهره: مكتبه مصر.

ـــــــ . (١٩٧٣م). بدايه النهايه. الطبعة التاسعة. القاهره: مكتبه مصر.

ـــــــ . ٢٠٠٦م، أ. اتحدث اليكم. لاط. بيروت: دارالعوده.

ـــــــ . ٢٠٠٦م، ب. أولاد حارتنا. الطبعة الأولى. قاهره: دارالشروق الأولى.

المهنا، عبدالله بن محمد بن ناصر. (لاتا). دراسة المضمون الروائى فى أولاد حارتنا لنجيب محفوظ. لاط. لامک: لانا.

موسى، فاطمه. (١٩٩٧م). فى الرواية العربية المعاصرة الأعمال الكاملة. الجزء الأولى. الطبعة الثانية. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وادى، طه. (١٩٩٦م). الروايه السياسه. الطبعة الأولى. مصر: دار النشر للجامعات المصريه.

ـــــــ (١٩٩٤م). دراسات فى نقد الروايه. الطبعة الثالثة. مصر: دارالمعارف.

ياغــي، عبدالرحمن. (١٩٩٩م). في الجهود الروائية من ســليم البســتاني إلى نجيب محفوظ. لاط. بيروت: دار الفارابي.

مواقع الانترنت

http://www.yaheyrouth.com

http://www.ar.wi